

کشف العلوم

شرح

سليم العلوم

علم منطق کی مشہور کتاب سلم العلوم کی جدید اردو شرح جس میں فن منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد توفیقی کی تقریر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فن منطق کے مباحث کو اس طرح حل کیا گیا کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہتی

مولانا سید حمید الرحمن شہیدؒ

سابق استاذ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی



مکتبہٴ فاروق

شاہ فیصل کاؤنٹی سٹریٹ ۲۵ کراچی ۷۵
0320-4075225

سیدنا محمد بن
عبدالله

کشف العلوم شرح مسلم العلوم

علم منطق کی مشہور کتاب مسلم العلوم کی جدید اردو شرح
جس میں فن منطق کے مشہور عالم حضرت مولانا رشید احمد داتوگی
کی تقریر کو بنیاد بنا کر کتاب اور فن منطق کے مباحث کو اس طرح حل کیا گیا
کہ کسی دوسری شرح کی ضرورت باقی نہیں رہی

مولانا سید حمید الرحمان شہیدؒ
استاذ جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروق

4/501 شاہ فیصل کالونی کراچی

بِحَقِّهِ حُقُوقٌ مَحْفُوظَةٌ هِيَ

اشاعتِ دوم — غرم الحرام ۱۴۲۲ھ

تعداد — ۱۱۰۰

طابع — المشرق در پرنٹنگ پریس، کراچی

ناشر — فیاض احمد 0320-4075225

مکتبہ غفرانوی ۵۰۱/۴۷ شاہ فیصل کالونی، کراچی

ملنے کے پتے

اسلامی کتب خانہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ قاسمیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ العلوم ۱۶ اسلام کتب مارکیٹ بنوری ٹاؤن کراچی

طاہر نیوز پیپر اینڈ بک اسٹال صدر کراچی

مکتبہ العارفی جامعہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد

مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار، لاہور

کتب خانہ رشیدیہ راجہ بازار، راولپنڈی

مکتبہ علمینہ کوثرہ خشک سرمد

مکتبہ المعارف قصہ خوانی بازار پشاور شہر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آسمان تیری لحد پہ شبنم افشانی کرے
سبزہ نور ستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

آہ مولانا سید حمید الرحمنؒ

الحمد لحضرة، الحلالة والصلوة والسلام على خاتم الرساله اما بعد!

کشف العلوم شرح مسلم العلوم کا تصحیح شدہ ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ پہلے ایڈیشن کے منظر عام پر آنے کے وقت مؤلف مرحوم خود موجود تھے لیکن آج وہ دنیا میں موجود نہیں اور شہادت کے اعلیٰ و بلند مرتبہ حاصل کر چکے ہیں۔

یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا
ہر مدعی کے واسطے دارورسن کہاں

۲۸ جنوری ۲۰۰۱ء بمطابق ۲ ذیقعدہ ۱۴۲۱ھ بروز اتوار صبح سویرے جب مولانا مرحوم گھر سے جامعہ فاروقیہ آرہے تھے تو اس وقت دہشت گردوں نے جامعہ کی گاڑی پر فائرنگ کر دی جس میں دیگر علماء کرام کے ساتھ آپ بھی شہید ہو گئے انا اللہ وانا الیہ راجعون اور اس طرح جامعہ ایک ذی استعداد اور باصلاحیت مدرس سے ہمیشہ ہمیش کے لیے محروم ہو گیا مرحوم زمانہ طالب علمی ہی سے اپنی خداداد ذہانت و قابلیت اور مضبوط حافظہ کی بنا پر اپنے اساتذہ کرام کے منظور نظر تھے اور یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ فراغت کے بعد مادیت کے اس پر فتن دور میں اللہ تعالیٰ نے انہیں دین کی ترویج و اشاعت کے لیے قبول فرمایا اور مسند قول رسول علیہ السلام کا امین بنایا۔

ایں سعادت بزور بازو نیست
تائید بخشہ خدائے بخشند را

حضرت شہید نے جامعہ فاروقیہ جیسی بین الاقوامی سطح کی ممتاز دینی درس گاہ میں اپنی خدا داد علمی، فنی اور انتظامی صلاحیتوں کا لوہا منوایا، ان کی تدریسی زندگی علماء اور طلباء کے لیے ایک قابل تقلید نمونہ ہے درس نظامی کی تقریباً ہر چھوٹی بڑی کتاب انہوں نے پڑھائی اور ایسی پڑھائی کہ آئندہ کے لیے یادگار چھوڑ گئے۔ مرحوم کو معقولات اور معقولات دونوں پر کامل دسترس حاصل تھا۔ مگر معقولات اور دیگر فنون کی معیاری اور نسبتاً دقیق و صبر کتب کچھ زیادہ ہی شوق سے پڑھاتے تھے۔ مشکل سے مشکل سبق کو چٹکیوں میں سمجھانے کا ملکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عطا فرمایا تھا، اب تو وہ جامعہ میں انتہائی اعلیٰ درجے کے استاذ حدیث تھے۔ مگر مسلم العلوم تا بنوز پڑھاتے رہے۔ شہادت سے کچھ عرصہ قبل اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے استاذ کی مسلم العلوم

ب

کی یہ تقریر شائع کرنے کی توفیق عطا فرمائی..... حالانکہ حضرت شہیدؒ کے استاذ تو خلوص و سادگی اور کچھ فہم و مسائل کی وجہ سے تصنیف و تالیف کی دنیا سے لاتعلقی تھے ہی، حضرت بھی طبعاً تدریس و تقریر ہی کا زیادہ ذوق رکھتے تھے۔ نہ کہ تصنیف کا باوجودیکہ اس کی صلاحیت بھی وافر تھی اور اشاعت کا بندوبست بھی کوئی زیادہ مشکل نہ تھا۔ مگر کچھ احباب کے اصرار اور کچھ اس آخری عمر میں مزاج میں قدرے تبدیلی آنے کے باعث حضرت شہیدؒ اس کام کے لیے آمادہ ہو گئے جو آج مرحوم کے لیے بھی صدقہ جاریہ بن گیا۔ وہ بزبان حال کہہ رہے تھے کہ۔

اے یاد نشین کے بھڑکتے ہوئے شعلو

اپنا تو تعلق تھا چمن سے خزاں تک

آج وہ خود تو دنیا کو خیر آباد کہہ گئے لیکن ہمارے دلوں سے انہیں رخصت ہونے میں کافی وقت لگے گا بلکہ ممکن ہے مالوف دلوں سے ان کی شیریں یادیں زندگی بھر نہ نکل سکیں۔

رقید ولے نہ از دل ما

کشف العلوم کے گذشتہ ایڈیشن میں مختلف النوع غلطیاں تھیں اس واسطے حضرت کی سلم العلوم پڑھانے کے لیے تیاری اور مطالعہ کے دوران اپنی مذکورہ تالیف پر بھی نظر رہتی تھی اور تصحیح (ترمیم اور اضافہ) کا کام کرتے رہے افسوس کہ ان کی حیات میں تو کتاب کا تصحیح شدہ نسخہ شائع نہ ہو سکا مگر یہ تو شاید ان کی خواہش بھی نہ تھی وہ محض رضائے الہی کے لیے خدمت دین سے دلچسپی رکھتے تھے اور وہ سلسلہ ان کے احوال کے بعد بھی جاری ہے..... اور مزید یہ کہ حضرت الاستاذ کے ہزاروں شاگرد اور محبین و مداحین اس کتاب کا اغلاط سے پاک نسخہ کی شدید ضرورت محسوس کرتے رہے گئے اور اس کو دیکھ کر ان کی تسلی کا بھی کچھ سامان ہو گا اس واسطے اس کی اشاعت کا بندوبست کیا جا رہا ہے۔

کعبہ را ویراں مہ کن اے عشق کا نبجایک نفس

گہ گہے پسماندگان راہ منزل می کنند

علوم نبوت کے طلباء اور حضرات کے محبین و تلامذہ سے استدعا ہے کہ کتاب سے استفادہ کرتے ہوئے مرحوم کو ضرور دعاؤں میں یاد رکھیں ہماری حالت تو حضرت کی یاد میں کچھ یوں ہے۔

اے غائب از نظر کہ شدی ہم نشین دل

می بینمت عیاں و دعا می فرمت

(مولانا) عبدالرزاق زاہد غفرلہ

خادم شعبہ تعلیمات و استاذ حدیث

جامعہ فاروقیہ، کراچی

۲۰۰۱/۳/۱۷ھ ۱۴۲۱/۱۲/۲۰

عرض مولف

لاکھ لاکھ شکر ہے اس رب لایزال کا جس نے کلیات و جزئیات کی تخلیق فرمائی اور درود و سلام ہو اس شفیع الامم پر جن کی دلالت سب ہدایت

بنی۔

سلم العلوم کی یہ تقریر کشف العلوم جس کا پہلا ایڈیشن آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں، میں اللہ کے فضل و کرم سے کامیاب ہوا، یہ میرے استاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب مرحوم کی تقریر ہے جو ریاست سوات میں اپنے دور کے سب سے بڑے عالم، ولی، محدث، مفتی حضرت مارتونگ بابا رحمۃ اللہ کے صاحب زادے ہیں، جن سے میں نے مدرسہ نشر العلوم موضع مارتونگ ضلع سوات میں استفادہ کیا۔ آج کے اس دور کا جب میں اس پرانے ماحول کے ساتھ تصور کر کے موازنہ کرتا ہوں تو یہ نتیجہ اخذ کرنا میرے لئے بالکل آسان ہے کہ اس دور کے مقابلہ میں آج بہت ہی انحطاط پایا جاتا ہے، اس وقت طالب علم محنتی ہوتے تھے اور شوق و رغبت کے ساتھ استاد کی خوشامد کر کے علم حاصل کرتے تھے اور فراغت کے بعد اسی لگن کے ساتھ دارِ ثنیں علوم نبوت کی سیر الی کا باعث بنتے تھے، لیکن آج کے طالب علم میں اس شوق کا فقدان ہے۔ مدرسہ نشر العلوم میں منتہی طلبہ، علم منطق میں مہارت پیدا کرنے کے لئے مختلف اطراف سے پہنچ کر نہایت ہی جانفشانی اور

محنت کے ساتھ اپنے مقصد کو حاصل کرتے تھے۔ گرمی سردی کی پرواہ کئے بغیر اور اس راستے میں حائل جملہ رکاوٹوں کو بالائے طاق رکھ کر اور علاقہ کے دشوار گزار ہمالیائی پہاڑوں کی گھاٹیوں، وادیوں اور بر فانی چوٹیوں کو عبور کرتے ہوئے اس علم کے حصول میں مگن رہتے تھے، سبق یاد کرنے اور گردان کے لئے شب بیداری کرنا وہاں کا بہترین مشغلہ تھا۔

مجھے بھی میرے شوق نے کھینچ کر وہاں پہنچایا، الحمد للہ میں نے وہاں کا علمی ماحول پا کر اپنے استاد سے استفادہ کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی، اللہ کا فضل سمجھئے کہ میں نے پوری رغبت سے اس علم کو حاصل کیا۔ سلم العلوم کو میں نے مفہوماً اور عبارتاً زیاد کر رکھا تھا اور استاد کے جملہ نکات کو نوٹ کر لیا تھا اور اسی شوق سے پڑھانے کی بھی تمنا تھی۔

شعبان المعظم ۱۴۰۰ھ میں جب میری جامعہ فاروقیہ کراچی سے فراغت ہوئی تو میرے ہم درس چند ساتھیوں نے مجھے اس پر مجبور کیا کہ میں تعطیلات میں انہیں بعض کتب پڑھا دوں، میں نے ان کے اصرار پر دیگر کئی کتب کے علاوہ سلم العلوم بھی شروع کرائی، وقت مختصر تھا، لیکن ان کی طلب اور میرے شوق کی وجہ سے کتب کا معتد بہ حصہ نکل گیا۔

اس علم کے ساتھ میرا شغف کسی سے پنہاں نہ تھا، جب شوال ۱۴۰۰ھ میں استادنا المحترم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہ نے باقاعدہ مدرس کی حیثیت سے میرا تقرر فرمایا تو دیگر کئی اہم کتب کے علاوہ سلم العلوم بھی میرے نام تھی، اس طرح اس کتاب کو باقاعدہ پڑھانے کا یہ

پہلا موقعہ تھا۔ جامعہ فاروقیہ کاریکارڈ اس بات کی ضرور گواہی دے گا کہ میری انیس سالہ تدریسی زندگی میں۔ سوائے دو سالوں کے۔ سلم انعلوم ہر سال میرے نام رہی۔ اس کے علاوہ فارسی اور عربی زبان میں پڑھانے کے جو مواقع مجھے میسر ہوئے میں نے ان کو بھی ضائع نہیں ہونے دیا، یہ اندازہ آپ کے لئے لگانا مشکل نہ ہوگا کہ بیس مرتبہ سے زیادہ پڑھانے کے باوجود میرے شوق میں رائی کے دانہ کے برابر کمی نہیں آئی، میرے خیال میں اس کی بنیادی وجہ مجھے اس علم کے ساتھ ذاتی دلچسپی کے علاوہ میرے استاد کا خلوص کار فرما ہے۔ آج کے طالب علموں کے مزاج کی مناسبت سے میں نے اگرچہ اس تقریر کو انتہائی مختصر کیا، لیکن اس کے باوجود یہ میرے استاد کے علم کا آئینہ ہے، وہ ایک نابغہ روزگار شخصیت اور بتمر عالم تھے، میں اگر انہیں علم منطق کا امام کہوں تو ہرگز مبالغہ نہیں ہوگا۔

میرے دو شاگرد مولوی محمد فہیم سواتی اور مولوی مشتاق احمد مردانی کچھ عرصہ قبل درس کے دوران میری اس تقریر کو ضبط تحریر میں لے آئے اور ہر طالب علم تک پہنچانے اور افادہ عام کے لئے اسے فوٹو اسٹیٹ کیا جس سے تقریر کو کافی شہرت ملی، لیکن طالب علم کی دوران درس نقل کی ہوئی چیز غلطیوں سے کیسے محفوظ ہو سکتی ہے، اس لئے میرے مخلص دوست و احباب مجھ سے اسرار کرتے رہے کہ اس کی تصحیح کر کے اسے شائع کر دیا جائے، لیکن میں برابر انکار کرتا رہا، اس لئے کہ تدریس کے مقابلہ میں مجھے لکھنے کا شوق بہت کم ہے، پھر تدریس، مسجد میں امامت و خطابت اور دیگر گونا گوں

مصرفیات بھی میرے اس راستے میں رکاوٹ بنی ہوئی تھیں۔ کچھ عرصہ تک تو میں ان کے اصرار کو ٹالتا رہا، امسال انہوں نے مجھے مجبور کیا اور اپنے ہر قسم کے تعاون کی پیشکش کی، تو میں اس کی تصحیح کے لئے تیار ہوا اور اللہ تعالیٰ پر توکل اور بھروسہ کر کے یہ کام شروع کیا اور بفضلہ تعالیٰ حتی الامکان اپنی حد کی وسعت تک تصحیح کر دی ہے۔

جن علماء نے میرے استاد سے منطق پڑھا ہے، ان کے لئے یہ اندازہ لگانا بہت آسان ہو گا کہ انحطاط کے اس دور میں علم منطق کے ساتھ نام کا تعلق رکھنے اور دیگر علوم کے مقابلہ میں اس سے پہلو تہی کرنے کی وجہ سے میں نے اس میں کتنا اختصار کیا ہے، موقع اور محل کی مناسبت سے جہاں کوئی اضافہ اہم اور لازمی سمجھا تو اسے شامل کر دیا ہے یا جہاں کی مناسب سمجھی تو اس سے میں نے گریز نہیں کیا۔ نیز تفصیلی مباحث کا آخر میں اجمالی خلاصہ بھی قلمبند کرنے کا اہتمام کیا ہے۔

میں نے اگرچہ اس علم کے حصول میں بڑی محنت کی ہے اور جملہ سہولیات کو بالائے طاق رکھ کر اسے حاصل کیا، لیکن علمی دنیا کے لئے یہ تحفہ میرے استاد ہی کا مرہون منت ہے، اگر کسی کو پسند آئے اور اس سے استفادہ کرے تو میرے استاد مرحوم کے لئے دعا مغفرت کرنا نہ بھولے۔ اور اگر کسی کو اس تقریر میں کوئی نقص، عیب، غلطی اور کوتاہی نظر آئے تو یہ ضمیر میری طرف راجع کرے۔ تشنگان علوم سے میری توقع ہے کہ ان غلطیوں کی نشان دہی کر کے مجھے ضرور مطلع کریں گے تاکہ آئندہ اشاعت میں اس کا

ازالہ ممکن ہو، جو بھی میری اس حوالے سے اصلاح کرے گا میں دل کی گہرائیوں سے اس کا مشکور رہوں گا۔

یہاں سراسر نا انصافی سمجھوں گا، اگر میں اس مقدمہ میں اپنے ان ساتھیوں کا ذکر نہ کروں اور ان کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے میری مساعدت و معاونت میں کسی قسم کا دریغ نہیں کیا۔ خصوصاً مولانا محمد منیم سواتی صاحب، مولانا ولی خاں مظفر صاحب، مولانا عبدالرزاق صاحب، مولانا اسد اللہ صاحب، مولانا زمر محمد صدیقی صاحب، مولانا مسعود باللہ صاحب اور مولانا عطاء اللہ عارف صاحب میرے لئے لکھنا کارے وارد کا مصداق تھا، لیکن جب یہ حضرات میرے دست و پائے تو جملہ مراحل میرے لئے آسان ہوئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی ان کاوشوں کو شرف قبولیت عطا فرما دے اور دنیا و آخرت کا ذخیرہ بنادے۔

استفادہ کرنے والوں سے گزارش ہے کہ میرے والدین کو اور میرے جملہ اساتذہ کو بالعموم اور سلم العلوم کے استاد مولانا رشید احمد مرحوم کو بالخصوص اپنی خصوصی دعا میں یاد رکھیں اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

وانا الاحقر

سید حمید الرحمن

مدرس جامعہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

مقدمہ

منطق کی اہمیت

خالق کائنات نے ہنی نوع انسان کو بولنے کی فطرت پر پیدا فرمایا اور زبان کو اس کے لئے گویائی کا ذریعہ بنایا، چنانچہ انسان کی یہ بولی فطرۃ انسان میں موجود ہے انسان کی تخلیق صرف جسم کی حد تک نہیں بلکہ بولی کی تخلیق بھی ساتھ ہی ہے ”خلق الانسان علمہ البیان“۔

لیکن اس کے باوجود اسے اپنی بولی کی درستگی اور اصلاح کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ الفاظ کی ترکیب و ہیئت کے اعتبار سے اس کا کلام قاعدے اور ضابطہ کے مطابق ہو جس قانون و قاعدہ سے زبان کی اصلاح ہو سکتی ہے وہ قانون علم صرف اور علم نحو ہے گویا ان دونوں علوم کو حاصل کئے بغیر زبان کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح خالق عالم نے انسان کی فطرت میں سوچنے کی صلاحیت بھی رکھی ہے فکری اور عقلی قوت سے انسان کو ایسا امتیاز عطا فرمایا ہے کہ اس قوتِ مدرکہ کے ذریعہ انسان صحیح اور غلط کی تمیز کر سکتا ہے، مگر اس ادراک اور احساس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اپنے افکار و نظریات میں خطا کا پتلا بننا ہوا ہے غیر علت پر علت کا گمان کر لیتا ہے اور جو اس کے افکار کا نتیجہ نہیں ہوتا اس کو نتیجہ سمجھ بیٹھتا ہے اور کبھی مقدمات فاسدہ پر صحیح اعتقاد کی بنیاد قائم کر دیتا ہے، گویا انسانی فطرت صحیح کو غلط اور جھلکے کو گودے

سے جدا کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ یہاں بھی ایک ایسے معاون کی ضرورت ہے جو صحیح نتیجہ نکالنے کی طرف رہنمائی کرے اور اس کے ذریعہ سے انسان اپنے افکار کی تصحیح کر کے اپنے دماغ کو صحیح سوچنے اور سمجھنے کا خوگر بنائے۔

علماء فرماتے ہیں کہ علم منطق ہی یہی آلہ اور ہتھیار ہے جس کی مدد سے انسان غلطیوں کی یلغار سے اپنا چاؤ کر سکتا ہے۔ تو جیسے کہ علم نحو اور صرف انسان کو بولنا نہیں سکھاتا بلکہ صحیح بولنے کا طریقہ بتاتے ہیں اسی طرح علم منطق بھی انسان کو سوچنا نہیں بلکہ صحیح سوچنے کا طریقہ سکھاتا ہے گویا منطق کی ضرورت ہمارے افکار کی تصحیح ہی تو ہے اس سے بڑی اہمیت اور ضرورت اور کیا ہوگی۔

تعریف منطق

لغت میں باب ”ضرب“ سے سے اسم ظرف یا مصدر میسی ہے یعنی حروف پر تلفظ کرنا اور مزید میں باب افعال سے ”انطقہ“ یعنی اس کو بولنے والا بنادیا، اسی سے ارشاد ربانی ہے ”انطقنا اللہ الذی انطق کل شئی“ اگر یہ ظرف ہے تو اس کے معنی ہوں گے ”کلام اور بولنے کی جگہ“ اور اگر مصدر میسی ہے تو پھر معنی ”کلام اور بولنا“ ہی ہے البتہ کبھی کبھی منطق کا اطلاق غیر انسانی بول پر بھی ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآن کریم میں حضرت سلیمان کے قصہ میں ارشاد ہے ”علمند

منطق الطیر۔“

اسی طرح کہا جاتا ہے ”سمعت منطق الطیر“ کہ میں نے پرندوں کی بولی ”چچماہٹ سنی“۔

اصطلاحاً

اصطلاح میں منطق اس قانونی آلہ کو کہتے ہیں جس کی رعایت سے ذہن فکری غلطی سے بچ جاتا ہے۔ ”آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر“۔

یعنی علم منطق ان علوم الیہ میں سے ہیں جن کی بنیاد عقلی قوانین پر ہوئی ہے سید شریف جرجانی تعریفات میں فرماتے ہیں ”المنطق الہی قانونیہ تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فهو علم آلی کما ان حکمتہ علم نظری غیر آلی“ یعنی علم منطق عملی اور آلی علم ہے جس طرح کہ حکمت و فلسفہ نظری غیر آلی علم ہے۔

اسی طرح علامہ ابن خلدون منطق کی تعریف میں فرماتے ہیں ”هو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولته من الامور الحاصلته المعلومه“ یعنی منطق ایسا علم ہے جو ذہن کو امور حاصلہ معلومہ کے توسط سے امور مجہولہ کے حاصل کرنے میں غلطی سے بچاتا ہے۔

بعض حضرات نے منطق کی تعریف اس طرح بیان کی ہے۔

”علم يعرف به تمييز الفكر السالم عن الفاسد“

یعنی ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے فکر سالم، فکر فاسد سے ممتاز کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم منطق ایک آلی علم ہے جس میں مجہولات تصدیقیہ اور تصوریہ کو معلومات تصوریہ و تصدیقیہ یعنی حد اور برہان کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے اور اس حصول میں غلطی سے چاؤ کا سبب منطق ہے۔

وجہ تسمیہ

چونکہ یہ علم منطق ظاہری یعنی کلام اور منطق باطنی یعنی فہم و ادراک کے احکام اور مضبوطی کا سبب ہے، اس لئے اس علم کا نام منطق رکھا گیا گویا کہ ”تسمیۃ السبب باسم المسبب“ کے قبیل سے ہے کیونکہ جو شخص حدود کو تمام اقسام و مبادی کے ساتھ جانتا ہو اسی طرح حجت کو تمام انواع و مبادی کے ساتھ جانتا ہو تو اس کا کلام اور گفتگو معانی متصورہ کے مطابق ہوتی ہے اور اس طرح اس کے کلام میں مضبوطی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ قانون کے موافق ہوتی ہے خلاف نہیں ہوتی۔

نیز اس علم کو ”میزان“ اور ”معیار“ بھی کہا گیا ہے گویا یہ عقل کا میزان ہے کہ اس کے توسط سے افکار صحیحہ کو افکار فاسدہ سے جدا کیا جاتا ہے۔

موضوع منطق

یہ ایک مسلم امر ہے کہ ہر علم کا موضوع وہ شے ہے، جن کے عوارض و احوال ذاتیہ سے اس علم میں بحث ہوتی ہے جیسا کہ انسانی بدن علم طب کے

لئے باعتبار صحت و مرض کے اور کلمہ و کلام علم نحو کے لئے باعتبار اعراب و بناء کے موضوع ہے اس طرح علم منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں۔ معلومات تصوریہ سے معرف بننے کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے جن سے مجہولات تصوریہ حاصل کئے جاتے ہیں اور معلومات تصدیقیہ سے حجت اور قیاس بننے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جن سے مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کیا جاتا ہے۔

غرض منطق

علم منطق کی غرض در حقیقت عقل کے ذریعہ سے صحیح اور غلط میں تمیز کرنا ہے جس کو اہل نظر وجودات اور ان کے عوارض میں غور کرنے سے حاصل کرتے ہیں تاکہ اپنی متہمائے فکر سے کائنات میں حق کے اثبات کو جان لے اور اسی کی تعبیر ”الاصابته فی الفکر“ اور ”حفظ الرائی عن الخطاء فی النظر“ سے کرتے ہیں۔

علم منطق کے بارے میں مختلف آراء

علم منطق کے بارے میں اہل علم کے دو نظریے ہیں :
بعض اہل علم علم منطق کو مفید اذہان اور مخرب عقائد و اصول سمجھتے ہیں۔

اس نظریہ کی تعبیر شاعریوں کرتا ہے کہ :

دع منطقاً فیہ الفلاسفۃ الاولى

ضلت عقولهم ببحر مغرق
واجنح الى نحو البلاغة واعتبر
ان البلاء موكل بالمنطق

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی ہے۔ چنانچہ
ان کے شاگرد حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ اپنے قصیدہ نونیہ میں یوں
وضاحت فرماتے ہیں :

و اعجباً لمنطق اليونان
کم فیہ من افک و من بہتان
مخبط لجید الاذهان
و مفسد لفطرة الانسان

اس طرح منطق کی تردید کرنے والے مختلف اقوال سے استدلال کرتے
ہیں بلکہ اپنے مدعی کو ثابت کرنے کے لئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ ”ویجوز
الاستنحاء باوراق المنطق“ اسی طرح یہ قول بھی امام ابو یوسف کی طرف
منسوب کر دیا گیا۔ ”من تمنطق فقد تزندق“

دوسری طرف اہل علم، علم منطق کو علوم کا خادم اور علم میں گہرائی تک
پہنچنے کا آلہ اور معاون سمجھتے ہیں، چنانچہ ان کی رائے کی تعبیر ایک شاعریوں
کرتا ہے۔

ان رمت ادراك العلوم بسرعة
فعليك بالنحو القديم و منطق

هذا لميزان العقول مرجح
و النحو اصلاح اللسان بمنطق
اسی طرح ایک شاعر منطق کی تعریف و مدح میں کہتے ہیں :
عاب المنطق قوم لاعقول لهم
وليس له اذا عابوه من ضرر
ماضر شمس الضحى و الشمس طالعة
ان لا يرى ضوءها من ليس ذالبصر
گر نہ نہ بید بروز شیرہ چشم
چشمہ افتاب را چه گناہ

المحاكمة بين الفريقين

چونکہ یہ مشہور ہے کہ بعض اہل علم نے علم منطق کی تردید کی ہے اس لئے ہر شخص نے منطق کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہنا شروع کر دیا ہے اور اس حقیقت پر غور نہیں کیا کہ بھلا جو شخص نہ منطق پڑھتا ہو اور نہ جانتا ہو اس کو منطق پر طعن و تشنیع کا کیا حق ہے اور پھر ان جبال العلم کے اقوال سے استدلال کرنا اور خود کو ان کے ترازو میں تولنا کہاں کا انصاف ہے۔ ”و این الثریٰ من الثریا“ یہ لوگ اگر ان جبال علم کے ساتھ اپنی نسبت قائم کریں تو نسبت تضاد کے علاوہ اور کوئی مناسبت یا علت مشترکہ ثابت نہیں ہوگی اور یہ زمین کو آسمان پر قیاس کرنے کے مترادف ہے۔

در حقیقت منطق ایک فکری قوت اور استعداد ہے جو کبھی قواعد عقلیہ کے اکتساب سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی اکتساب کے بغیر فطرۃً یہ قوت ذہنی و عقل کی تیزی سے حاصل ہوتی ہے۔

اہل علم میں جن حضرات سے علم منطق کی تردید مروی ہے۔ وہ حضرات اگرچہ اکتساباً منطقی نہیں ہیں مگر فطرۃً منطقی ہیں۔ مشہور مورخ حاجی خلیفہ ”کشف الظنون“ میں اسی بات کی تائید میں فرماتے ہیں۔

”فان قلت اذا كان الاحتياج بهذه المرتبة فما بال

الائمة المقتدى بهم كمالك و الشافعي و ابی حنیفہ

رحمهم الله تعالى لم ينقل عنهم الاشتغال به و انما

هو من العلوم الفلسفية.....“

حاجی خلیفہ نے علم منطق کے فضائل بیان کرنے کے بعد پہلے اشکال ذکر کیا ہے کہ جب منطق کی ضرورت اس حد تک ہے تو امام مالک شافعی اور ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے آئمہ عظام سے علم منطق میں اشتغال کیوں منقول نہیں اور پھر علم منطق بھی فلسفی علوم میں سے ہے اور بہت سارے علماء نے فلسفہ و منطق کو عربی اور علوم اسلامیہ میں داخل کرنے والے پر خوب طعن و تشنیع کی ہے پھر اس اشکال کا جواب دیتے ہیں :

”فجوابه ان ذلك مرکوز فی جبلاتهم السلیمة و

فطرتهم المستقیمة ولم یفتهم الا العبارات و

الاصطلاحات.....“

یعنی ان حضرات کی فطرت سلیمہ اور جبلت مستقیمہ میں اللہ تعالیٰ نے ان علوم کو راسخ کر دیا تھا لہذا ان کو اکتساب کی ضرورت نہیں تھی، اگرچہ انہوں نے مخصوص عبارات اور خاص اصطلاحات استعمال نہیں کئے۔

رہی یہ بات کہ جب علم منطق مفید علم ہے تو پھر حضرات علماء نے اتنی سخت اور شد و مد سے تردید کیوں کی ہے حاجی خلیفہ اس کا جواب یوں دیتے ہیں۔

”واما الرد منهم فذلك لترك الغلو في العلوم العقلية

وجعلها مقصودة بالذات لكثرة الخوض فيها مع انها

علوم الية لحصول المقاصد العالية“

یعنی علم منطق کے حصول میں جو لوگ افراط اور غلو سے کام لیتے ہیں اور منطق کو مقصود بالذات سمجھتے، اس کو علوم عالیہ کے لئے آلہ نہیں مانتے ان کے حق میں تردید منقول ہے چونکہ اس زمانہ میں علوم عقلیہ کا دور تھا لوگ ان علوم کو مقصود بالذات سمجھنے لگے تھے اس لئے علماء نے تردید فرمائی چنانچہ اس تردید کی بناء پر کہا گیا ہے ”من تمنطق فقد تزندق“ باقی جامع الرموز کی عبارت ”ویجوز الاستنجاء باوراق المنطق“ کا بطلان تو بالکل اظہر من الشمس ہے، کیونکہ شریعت محمدیہ کی رو سے سادہ کاغذ سے بھی استنجاء کرنا جائز نہیں تو پھر اوراق منطق سے کیسے جائز ہوگا۔ جبکہ اس سے بسم اللہ

الحمد للہ قرآن وحدیث کی عبارات کے مادے عربی الفاظ میں موجود ہوتے ہیں۔

لہذا جو شخص علم منطق کو اس لئے سیکھتا ہے کہ علوم عقلیہ میں مہارت حاصل کرے اور قوت عقلیہ سے قرآنی حکمتوں کو سمجھے اور ادلہ عقلیہ سے ان جاہل یونانی فلسفیوں کی منہ توڑ تردید کرے جو ذات و صفات مقدسہ میں حث کرتے ہیں اور عقل و قیاس کے ذریعے عقائد اسلامیہ پر حملے کرتے ہیں تو یقیناً یہ اہل علم کی طرف سے فرض کفایہ کی ادائیگی ہے اور بہت بڑی ذمہ داری کو قبول کرنا ہے جو اہل علم پر عائد ہوتی ہے چونکہ ابطال باطل اہل حق کے ذمہ ہے اور ان کا ابطال ادلہ عقلیہ سے کیا جاسکتا ہے ”اذا لحدید بالحديد یقطعاً“ کی بات کی تائید میں علامہ شہنشاہی فرماتے ہیں۔

”لا شک ان المنطق لو لم یترجم الی العربیة ولم یتعلمہ المسلمون لکان دینہم و عقیدتہم فی غنی عنہ کما استغنی عنہ سلفہم الصالح و لکنہ لما ترجم و تعلم و صارت اقیستہ ہی الطريق الوحید لنفی بعض صفات اللہ تعالیٰ الثابتۃ فی الوحیین کان ینبغی لعلماء المسلمین ان یتعلموہ و ینظروا فیہ لیردوا بہا حجج المبطلین بجنس ما استدلو بہ علی نفیہم لبعض الصفات لان افحامہم بنفس ادلتہم ادعی لانقطاعہم

و الزامهم الحق“

”یعنی اس میں کوئی شک کی گنجائش نہیں رہی کہ اگر منطق کا ترجمہ عربی میں نہ ہوتا اور مسلمان اس کو نہ سیکھتے تو ان کا دین حق اور عقیدہ سلیمہ اس سے بالکل مستغنی تھا جس طرح ان کے اسلاف کو اس کی ضرورت نہیں تھی، مگر جب علم منطق عربی سانچے میں ڈھالا گیا اور سیکھا جانے لگا اور اس کے قیاسات ہی قرآن و حدیث میں باری تعالیٰ کے بعض ثابت صفات کی نفی کا واحد راستہ بن گیا تو اہل علم پر لازم ہوا کہ اس کو سیکھ لیں تاکہ مطلبین کے استدلالات کو اسی جنس سے رد کیا جاسکے اس لئے کہ اہل باطل کو انہی کے دلائل سے خاموش کر دینے زیادہ بہتر ہے یعنی ان کی زبان میں ان کا جائزہ لینا زیادہ موثر ہے۔“

چنانچہ اسی فائدے کے پیش نظر ابو نصر فارابی نے علم منطق کو ”رئیس العلوم“ اور شیخ ابو علی ابن سینا نے ”خادم العلوم“ کا لقب دیا اور اپنے خیال کا اظہار یوں فرمایا۔ ”المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها و قد رفض هذا العلم و حجد منفعتہ من لم يفهمه“ جبکہ حجتہ الاسلام امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”من لم يعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم اصلاً“ اور اس کی وجہ بھی درحقیقت یہی ہے کہ علم منطق کے بغیر حضرات سلف کی کتابوں سے استفادہ ہر شخص کا کام نہیں اور علم درحقیقت ہے بھی انہی کتابوں میں اس لئے علوم میں وثوق پیدا کرنے کے لئے علم

منطق حاصل کرنا لازم ہے۔

درس نظامی میں علم منطق کی اہمیت

درس نظامی کے ذریعہ سے تمام علوم کا احاطہ مقصود بھی نہیں اور ممکن بھی نہیں، بلکہ مقصود ایسی استعداد، اہلیت اور قوت پیدا کرنا ہے، جس کی بدولت صاحب علم دقیق مسائل اور چھپے ہوئے فوائد کو سمجھ سکے اور یہ استعداد اسی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے جس کو مختلف فنون میں گہری نظر حاصل ہو اور جب دیگر فنون کا حصول عمق نظر کے لئے اور قوت استعداد کے لئے حاصل کرنا ضروری ہے تو علم منطق کا حصول بھی قوت استعداد کی خاطر اور فہم علم کی خاطر از حد ضروری ہے، چونکہ سلف و حلف کی کتابیں منطقی اصطلاحات منطقی استدالات اور منطقی انداز بیان سے بھری ہوئی ہیں جیسے امام رازی، شیخ غزالی، علامہ تفتازانی اور علامہ آلوسی وغیرہ حضرات کی کتابیں ہیں، گویا کہ کتب سلف و خلف سے استفادہ علم منطق پر موقوف ہے اور علمی تعمق و تبصرہ حالک کرنا کتب سلف و خلف سے استفادہ کئے بغیر ناممکن ہے، بلکہ بالمانہ ذوق بھی انہی کتب کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتا ہے ورنہ تو جس قدر غفلت بڑھتی جا رہی ہے اسی قدر پست ہمتی بھی بڑھ رہی ہے اور لوگ تبصرہ اور علمی تعمق کے بجائے سطحیت اور لفاظی پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

چنانچہ طاش کبری زادہ نے اسی بات کی شکایت کی ہے کہ ہمارے زمانے میں اہل علم و تحقیق کی کتب سے بعد اور دوری کی وجہ سے کسی چیز کی حقیقت

اور فلسفہ سمجھ میں نہیں آتا، اور وہ دوری اس حد تک ہے کہ اگر ہمارے زمانے کے محصلین علم کو آپ وہ کتابیں مفت میں بطور ہبہ کے دیں تو بھی قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ اعراض کریں گے چہ جائیکہ ان کتابوں کو خریدنا اور پھر استفادہ کرنا۔ ”قلت والی اللہ المشتکی من زمان کسدت فیہ بضائع العلوم و فسدت فیہ صنائع الرسوم، واقول، واللہ الرقیب: لو عرضت تلك الكتب علی محصلی زماننا بلا شیء بل بطریق ہبتہ لا امتنان فیہا ولا غرض لرغبوا عنہا ولم یلتفتوا الیہا فضلاً عن الابتیاع نعم یرغبون فی کتب الشعر و التہزل و یغالونہا فی الاثمان بل یکتبونہا و یحصلونہا ولا یفارقونہا لا فی اللیل ولا فی النہار۔“

دیگر فوائد کے علاوہ اگر علم منطق کو صرف فنی معلومات کے طور پر حاصل کیا جائے تب بھی فائدہ سے خالی نہیں بلکہ قاضی بیناوی رحمۃ اللہ علیہ تو ہر فن میں تبحر کو مطلقاً کمال قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ جن جادوگروں کا مقابلہ ہوا وہ فن جادو میں حد درجہ کے ماہر تھے اور اس فن میں مہارت کی وجہ سے وہ سمجھ گئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عمل جادو نہیں چنانچہ ان کو توفیق ایمان حاصل ہو گئی گویا کہ بظاہر فنی تبحر نے ان کو سمجھا دیا اگر انکو فن سحر پر عبور نہ ہوتا تو وہ یہی سمجھ بیٹھتے کہ یہ بھی سحر ہے البتہ ہمیں معلوم نہیں۔

جن لوگوں نے علم منطق کو غلط مقاصد کے لئے استعمال کیا ہے تو وہ علم منطق کا عیب نہیں ہے بلکہ غلط استعمال ہے چونکہ علم منطق ایک آلہ ہے صحیح

مقصد کے لئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اور غلط کے لئے بھی چنانچہ قاضی ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”ان المنطق و الفلسفة اليونانية كالسلاح يستعمل للتعمير و التخريب و السلاح لا يكون مقصوداً بذاته فكذلك المنطق“، یعنی منطق اور یونانی فلسفہ کی مثال اسلحہ کی ہے جس کو تعمیر و تخریب دونوں کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے اور اسلحہ کبھی مقصود بالذات نہیں بننا اسی طرح منطق بھی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم منطق فائدے سے خالی نہیں، مگر افسوس یہ ہے کہ اس زمانہ میں لوگ افراط و تفریط کا شکار ہیں یا تو سرے سے منطق کا انکار کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ اصطلاحات ضروریہ بھی چھوڑ دیتے ہیں، جن کا استعمال کتب سلف و خلف میں بھرت ہوا ہے اور ان اصطلاحات کے بغیر ان کتابوں سے استفادہ مشکل ہے۔ اور یا علم منطق کو آلہ کے طور پر نہیں بلکہ اپنی زندگی کے مقصد اور ^{مطرح} نظر کے طور پر حاصل کرتے ہیں اور اپنی زندگی کا وافر حصہ اس کے حصول میں صرف کرتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ علمی گہرائی مہارت کتب سے حاصل ہوتی ہے، زیادہ منطق پڑھنے سے نہیں۔

لہذا جس طرح ہمارے اکابر نے بطور آلہ کے علم منطق حاصل کیا ہے انہی کی اتباع میں خیر ہے نہ تو بالکل ترک کیا جائے اور نہ ہی زندگی کا اصل مقصد بنائے۔

علم منطق پر لوگوں نے اگر طعن کیا ہے تو وہ بھی ان متوغلین کی وجہ سے کہ جو حد سے تجاوز کرے اور قرآن سنت کو منطق کے لئے ترک کر دے

چونکہ منطق علم کے لئے فہم کا سبب ہے اس کو ترک علم کا سبب بنانا بے انصافی ہے۔ بلکہ علمی تبصر سے محرومی کا سبب ہے کون ایسا شخص ہے جو منطقی اصطلاحات سے بے خبر ہو اور اس کے باوجود وہ سلف کی کتابوں سے صحیح استفادہ کر سکے بطور مثال عرض یہ ہے کہ کیا حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور قاسم العلوم والخیرات حضرات نانو تووی رحمۃ اللہ علیہا کی کتابیں کوئی شخص منطقی اصطلاحات سمجھے بغیر حل کر سکتا ہے بلکہ اس فن کے بغیر تو حجتہ اللہ البالغہ کے دو صفحوں کا حل کرنا بھی مشکل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اکابر نے درس نظامی کے مزاج اور استعداد کے مطابق کتابوں کی تصنیف فرمائی ہے جو شخص درس نظامی کے فنون و علوم سے واقف ہو تو وہ اکابر کی کتابوں سے کچھ استفادہ کر سکتا ہے ورنہ تو نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر بڑے چھوٹے حضرات کسی نے اس فن کو بالائے طاق نہیں رکھا بلکہ اگر کسی نے رد کیا بھی ہے تو خوب حاصل کرنے کے بعد رد اس مراء پر کیا ہے کہ اس کو اصل مقصود نہ ہاؤ بلکہ اس کو اپنے علم کی پختگی کا آلہ بنادو۔

رسالہ النور ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۱ھ کی اشاعت میں حضرت حکیم الامت کی رائے گرامی ان الفاظ کے ساتھ درج ہے ”ہم تو جیسا بخاری کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں میرزا ہد امور عامہ کے مطالعہ میں ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیونکہ اس کا شغل بھی اللہ تعالیٰ کے واسطے سے ہے۔“

جلال الدین رومی نے خوب فرمایا :

منطق و حکمت زہر اصطلاح

گر بخوانی اند کے باشد مباح

نیز قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ وصیت نامہ کے آخر میں رقم طراز ہیں۔ ”مگر منطق کہ خادم ہمہ علوم است خواندن آن البتہ مفید است“ استاد محترم حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے ختم بخاری شریف میں فرمایا کہ مولانا یحییٰ رحمۃ اللہ علیہ کو سلم العلوم زبانی یاد تھی اور تسبیح پر اس کا ورد کرتے تھے۔

حاصل یہ ہے کہ علوم سے فرار کا یہ طریقہ اختیار کرنا کہ اس علم کے بارے میں بے جا اعتراضات کئے جائیں بہت افسوس ناک طریقہ ہے اور یہ بالکل عذر لنگ ہے اگر یہی عذر چھوڑنے کے لئے کافی ہے تو ہمارے اکابر نے کیوں اس فن کو چھوڑا نہیں۔

آج کے دور میں لوگ علم منطق کو دیگر علوم کے ساتھ متضاد سمجھتے ہیں جبکہ پہلے سب سے بڑے محدث قرآن و حدیث کو جاننے والا علم منطق اور دیگر فنون کو بھی خوب جانتا تھا قرآن و حدیث کو فنون کے بغیر کوئی بھی براہ راست حاصل نہیں کرتا تھا چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فیض الباری میں فرماتے ہیں۔ ”ولست اقلد فی العقلیات احداً بل فی الفنون کلھا“ دوسرے مقام پر فرماتے ہیں۔ ”واما الفنون العقلیہ فانا اعلم بها من ابن سینا فانہ لاعلم له الا بمذہب ارسطو“ گویا کہ حضرت کشمیری کو علم منطق میں بھی تمام مذاہب پر عبور حاصل تھا۔

اور ظاہر ہے کہ کسی فن اور علم حاصل کرنے سے علمی تبحر میں اضافہ ہوتا ہے اور اس علم سے متعلق جو بحث ہو وہ سہولت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور کوئی گوشہ تشنہ نہیں رہتا چنانچہ فلسفی اور منطقی مسائل میں تبحر کی بناء پر حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے فیض الباری میں حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تہیہ دونوں کے علمی مقام کو مانتے ہوئے ان علوم سے متعلق مسائل میں ان حضرات کے بارے میں یوں تبصرہ فرمایا ہے۔ ”قلت: و الحق احق ان يتبع ان الحافظ حافظ فنه و لاریب فتلك امور لا يعرفها الحافظ و هكذا ابن تیمیہ ایضاً“ گویا کہ فلسفہ اور منطق کا عدم حصول حافظ جیسی شخصیات کے لئے بھی بعض مباحث میں کم مائیگی کا سبب ہے جبکہ وہ سنت اور علم و فضل میں حافظ الدنیا سے مشہور ہیں اور ابن تہیہ شیخ الاسلام سے ملقب ہیں۔

علم منطق کی ابتدا اور موجد اول

علم منطق کسی خاص قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ سلسلہ حضرت ادزلیس علیہ السلام سے چلا آرہا ہے، سب سے پہلے حضرت ادزلیس علیہ السلام نے بطور معجزہ استعمال کر کے مخالفین کو ساکت و عاجز کر دیا اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں حکیم افلاطون نے منطق کو وضع کیا البتہ وہ تدوین ناقص اور نامتوم رہی اس لئے ان کو معلم اول نہیں کہا جاسکتا اس کے بعد حکیم ارسطو نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۳۳ سال قبل

المسح اسکندر رومی کے اشارہ سے منطق کو کامل طور پر مدون کیا اسی لئے اس کو معلم اول کہا جاتا ہے لیکن منطق کی یہ تدوین یونانی زبان میں تھی۔

منطق کا معلم ثانی اور عربی میں منتقلی

زمانہ قدیم میں اہل فارس و روم نے کچھ کتابیں منطق و طب کی فارسی زبان میں منتقل کی تھیں عبداللہ بن مقفع خطیب فارسی نے ان کو عربی میں منتقل کیا خالد بن یزید بن معاویہ نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا ”فکان هذا اول نقل فی الاسلام“۔

پھر ۱۹۸ ہجری میں ہارون رشید کے بیٹے مامون رشید کا زمانہ آیا اور انہی کے زمانے میں علم منطق یونانی زبان سے مکمل طور پر عربی زبان میں منتقل ہو چکا تھا، لیکن ابھی تک گزشتہ نقول و تراجم غیر خلص و غیر مہذب تھے اور حکیم فارابی کے زمانے تک ایسا ہی رہا چنانچہ اس کے بعد حکیم ”فارابی التونی ۳۳۹ھ“ نے شاہ منصور سامانی کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم کے ساتھ خاص کیا تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اس لئے فارابی کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔

معلم ثالث

اس کے بعد سلطان مسعود کے حکم سے شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ بن سینا التونی ۴۲۸ھ نے تیسری دفعہ منطق کو مہذب طریقے سے بسط و تفصیل کے ساتھ مدون کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے ”کتاب

الشفاء وغیرہ تصنیف کی اس لئے ان کو معلم ثالث کہا جاتا ہے انہی کی مدون شدہ منطق و حکمت ابھی تک رائج ہے۔

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانہ

مصنف نے اپنی کتاب کو بسم اللہ اور تسبیح سے شروع کیا اب معترض اعتراض کرتا ہے کہ مصنف نے بسم اللہ اور تسبیح سے کیوں شروع کیا کیونکہ تسمیہ و تسبیح تو اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے کتاب کے مضمون سے تو اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ کتاب فن منطق میں ہے۔

اس اعتراض کے متعدد جوابات ہیں :-

جواب (۱) موافقت حدیث کے لئے تسبیح سے شروع کیا کہ کل امر ذی بال لم یبدأ بذکر اللہ فہو اقطع و ابتر۔

(۲) قرآن مجید اور کتب سلف کی موافقت کرتے ہوئے تسبیح سے شروع کیا۔

(۳) عقلاً بھی یہ ضروری تھا کہ اللہ کی حمد و ثناء سے کتاب شروع کی جائے کہ اللہ نے کتاب لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔

اعتراض : فن منطق میں مقصود کا سب و مکتسب ہوتا ہے نہ کہ حمد و ثناء لہذا مصنف کو مقصود سے شروع کرنا چاہئے تھا نہ کہ حمد و ثناء سے کہ یہ اشتغال مما لا یعنی ہے۔

جواب : حضور ! یہ اشتغال مالا یعنی نہیں ہے اس لئے کہ شروع فی المقصود موقوف ہے حمد و ثناء پر اور جب موقوف مقصود ہوتا ہے تو موقوف علیہ بھی مقصود ہو جاتا ہے لہذا حمد و ثناء کا لے آنا اشتغال مالا یعنی نہیں ہوا۔

اعتراض : جناب ! عنوان میں موافقت ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ الموافقة و المطابقة خیر من المخالفة آپ کی مخالفت کا باعث کیا ہے۔
جواب :

(۱) عنوان جدید تھا اور کل جدید لذیذ۔

(۲) موافقت اگرچہ قرآن کے ابتدائ سے نہیں لیکن بعض سور کے ساتھ موافقت ہے جیسے کہ سورۃ الحشر، الصف، التغابن وغیرہ۔

اعتراض : حضور ! اس حدیث پر عمل ممکن نہیں اس لئے کہ اگر بسم اللہ سے ابتداء کرتے ہیں تو حمد پر عمل نہیں ہوگا اور اگر عکس کرتے ہیں تو حدیث بسم اللہ پر عمل نہیں ہوگا اس لئے کہ ابتداء امر بسیط ہے۔ بالفاظ دیگر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے اور تعارض مستلزم ہے تساقط کے لئے۔

جواب :

(۱) یہ اعتراض تو تب وارد ہو سکتا ہے جب حدیث کو متعدد مانا جائے۔

لیکن اگر ایک ہی حدیث ہو روایت بالمعنی کی وجہ سے اس کے الفاظ مخالف ہو گئے ہوں تو پھر جواب ظاہر ہے کہ اصل مقصود حدیث ذکر اللہ ہے۔ جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ یا سبحان اللہ کی صورت میں تو کوئی تعارض نہیں۔

(۲) جناب! اہداء کی کوئی ایک صورت تو نہیں جو آپ کی سمجھ میں آئی ہے اور تعارض کو مستلزم ہے بلکہ اہداء کی اور بھی کئی صورتیں ہیں اگر ان پر یہ احادیث کو حمل کیا جائے تو کوئی تعارض لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اہداء کی تین قسمیں ہیں۔ اہداء حقیقی، اہداء عرفی، اہداء اضافی۔

اہداء حقیقی : تقدیم علی کل ما هو الغیر

اہداء عرفی : تقدیم علی ما هو المقصود

اہداء اضافی : تقدیم بالنسبة إلی البعض

اب اگر دونوں کو حقیقی پر حمل کیا جائے تو تعارض لازم آئے گا اور اگر تسمیہ کو حقیقی پر اور حمد کو اضافی یا عرفی پر یا دونوں کو عرفی یا دونوں کو اضافی پر یا حمد والا حقیقی پر اور تسمیہ والا عرفی یا اضافی پر حمل کریں تو پھر کوئی خرافی لازم نہیں آتی اور مصنف نے تسمیہ کو حقیقی اور حمد کو عرفی یا اضافی پر حمل کیا ہے۔

اعتراض : حدیث تسمیہ پر عمل ممکن نہیں اس لئے کہ تسمیہ خود ذی شان ہے تو اس کے لئے اور تسمیہ کی ضرورت ہوگی علی هذا القیاس۔ یا تو تسلسل لازم آئے گا یا دور۔ اور یہ دونوں باطل ہیں تو اہداء بالتسمیہ بھی باطل ہوا۔

جواب :

(۱) تسمیہ ذی شان ہے لیکن یہ خود اپنے آپ کو کافی ہے اس کی مثال ایسی ہے جسے چالیس درہم میں سے ایک درہم زکوٰۃ نکالی گئی تو اب یہ ایک

درہم جیسے انتالیس درہم کے لئے کافی ہے اسی طرح اپنے آپ کے لئے بھی کافی ہے۔ نہ یہ کہ اب اس ایک کی الگ زکوٰۃ دی جائے گی۔
 (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ تسمیہ مستثنیٰ ہے استثناء عقلی کے ساتھ اس قانون سے لہذا یہ قانون تسمیہ کے علاوہ اور چیزوں کے لئے ہے۔
 (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ تسلسل امور خارجیہ میں محال ہوتا ہے اور یہ امور اعتباریہ میں سے ہے۔

(۴) آپ کو کس نے بتایا کہ ذی بال کا معنی ذی شان کے ہے۔ بلکہ یہ تو ذی قصد و ارادہ کے معنی میں ہے اس لئے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

سبحانہ: کے اندر صفات سلبیہ اجمالاً ہیں اور لایحد و لایتصور میں

صفات سلبیہ تفصیلاً ہیں اور پھر ما اعظم شانہ سے صفات ثبوتیہ اجمالاً ہیں اور جعل الکلیات میں صفات ثبوتیہ تفصیلاً ہیں۔

اعتراض : مصنف نے صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر کیوں مقدم کیا؟

جواب : صفات سلبیہ میں تخلی عن الرذائل ہوتی ہے اور صفات ثبوتیہ میں تخلی بالفضائل ہوتی ہے اور تخلی تخلی سے عقلاً و عادتاً مقدم ہوتی ہے اس لئے صفات سلبیہ کو صفات ثبوتیہ پر مقدم کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی تین قسمیں ہیں :

حقیقی محضہ، حقیقی ذات الاضافۃ، اضافیہ محضہ۔

(۱) حقیقی محضہ وہ ہیں جو اپنے موصوف میں تحقق اور اپنے تعقل اور ترتباً تاثر کی چیز پر

موقوف نہ ہوں جسے حیات یہ ایک ایسی صفت ہے جس کی شان میں سے علم و قدرت ہے۔ تو حیات اپنے معقل میں اور اپنے موصوف میں پائے جانے میں کسی چیز پر موقوف نہیں ہے۔ نیز ترتب آثار (یعنی آئنا من شاہنا العلم والقدرة) میں بھی کسی حاشیہ اخری پر موقوف نہیں ہے۔

(ب) حقیقیہ ذات الاضافۃ وہ ہیں کہ جو تحقق و تعقل میں کسی چیز پر موقوف نہ ہوں ترتب آثار میں موقوف ہوں جیسے کہ علم و قدرت یہ ترتب آثار میں غیر پر یعنی معلوم و مقدور پر موقوف ہوتے ہے۔

(ج) اضافیہ محضہ وہ ہیں جو ہر چیز میں موقوف ہوں۔ جیسے احیاء و اموات کہ یہ تحقق و تعقل و ترتب آثار میں موصوف کے علاوہ دوسری چیزوں پر موقوف ہیں۔ کمالاً منقہ اب صفات سلبیہ سب کے سب حقیقی محضہ ہیں اور صفات ثبوتیہ ان تین قسموں کی طرف منقسم ہیں تو حقیقی محضہ سب سے بہتر ہیں اس لئے ان کو اجمالاً و تفصیلاً ثبوتیہ پر مقدم کر دیا۔

اسکے بعد سجانہ کے اندر تین احتمالات ہیں اور تین استعمالات ہیں۔

احتمالات: (۱) مصدر، (۲) اسم مصدر، (۳) علم مصدر

(۱) مصدریت کی طرف صاحب قاموس نے ذہاب کیا ہے۔

(۲) اسم مصدر کی طرف سیبویہ نے ذہاب کیا ہے۔

قاضی شارح سلم نے کہا ہے کہ قال سیبویہ یتقال سمحت اللہ تسبیحا و سبحاناً
فالتسبیح مصدر و السبحان اسم مصدر یتقوم مقام المصدر۔

(۳) علم مصدر کی طرف مدارک اور بیضاوی نے ذہاب کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں

کہ سبحانہ علم مصدر ہے جیسے کہ اس کی نظیر اعشی شاعر کے قول میں
واقع ہے۔

قد قلت لما جاءني فخره

سبحان من علقمة الفاخر

سبحان اس شعر میں علم مصدر ہے اس لئے کہ سبحان معرف باللام نہیں
ہے مضاف بھی نہیں اور منون بھی نہیں یہ تو ظاہر ہے کہ معرف باللام اور
منون نہیں ہے اور مضاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو مضاف بنایا جائے
تو خلاف مقصود لازم آئے گا کیونکہ شاعر کا مقصود عامر بن طفیل کی مدح
اور علقمہ کی ہجو کرتی ہے تو اضافت کی صورت میں یہ علقمہ کی مدح ہو جائے

گی حالانکہ مقصود نہیں ہے تو خلاف مقصود لازم آئے گا۔ لہذا مضاف بھی نہیں ہے جب مضاف نہیں ہے تو غیر منصرف ہے پھر غیر منصرف کے لئے دو سبب کا ہونا ضروری ہے یا ایک سبب جو قائم مقام دو سبب کا ہو اور یہاں پر صرف ایک سبب (الف نون زائد تان) موجود ہے دوسرا سبب کوئی نہیں ہے تو ہم نے اس میں دوسرا سبب علمیت فرض کر لی تو دو سبب موجود ہونے کی وجہ سے سبحان غیر منصرف بن گیا۔ لہذا یہ علم مصدر ہے۔

مصدر اسم مصدر اور علم مصدر میں فرق۔

مصدر: وہ ہوتا ہے جو مشتق منہ ہو خلاف علم مصدر اور اسم مصدر کے۔

دوسرا یہ کہ مصدر معنی حدی پر دال ہوتا ہے۔

اسم مصدر: طبیعت لائثرط شئی بغیر حضور ذہنی ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ

اسم مصدر معنی حدی پر دال ہوتا ہے لیکن مشتق منہ نہیں ہوتا۔

تیسرا یہ کہ اسم کے اندر خصوصیات اور تشخصات کا لحاظ نہیں ہوتا

خلاف علم کے۔

علم مصدر: طبیعت لائثرط شئی مع حضور ذہنی کے ہوتا ہے۔ دوسرا یہ

کہ علم مصدر نہ معنی حدی پر دلالت کرتا ہے اور نہ مشتق منہ ہوتا ہے۔

اسم مصدر میں تعمیم ہے کہ وہ بغیر حضور ذہنی کے ہوتا ہے اور علم

مصدر خاص ہے کہ وہ بغیر حضور ذہنی کے نہیں ہوتا ہے اب تینوں میں سے

راجح کونسا ہے تو سب سے پہلے مصدر پھر علم مصدر اور پھر اسم مصدر اسی

ترتیب سے قاضی نے ذکر کیا ہے کہ سبحان اما مصدر کفر ان او علم مصدر

کعثمان للرجل او اسم مصدر کا ذکر ہی نہیں کیا بلکہ اس کو ”منہ“ میں ذکر کر دیا۔

اعتراض : مصدر علم مصدر سے کیوں رائج ہے۔

جواب : مصدر علم مصدر سے اس لئے رائج ہے کہ علم مصدر صرف اعشی شاعر کے قول میں واقع ہے اس کے علاوہ کہیں نہیں ملتا۔ اور اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ یہ علم مصدر نہ ہو بلکہ مضاف ہو۔ اور پھر اس اعتراض کا جواب کہ اضافت سے خلاف مقصود لازم آتا ہے یہ ہے کہ اس کی اضافت علقمہ کی طرف استعزاء کی گئی ہے۔ جیسے کسی جاہل کو علامہ کہا جائے۔

اعتراض : اگر سبحان کی اضافت علقمہ کی طرف ہو تو ایک اور خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان فصل بالا جنبی آئے گا۔

جواب : یہاں پر من زائدہ ہے اور کلام عرب میں مضاف مضاف الیہ کے درمیان اکثر حرف زائد واقع ہوتا ہے۔ کما فی القرآن ”ایما الاجلین قضیت“ اس میں مازائدہ ہے اور فقہ میں ہے کہ ایما اہاب دبغ فقد طهر میں مازائدہ ہے اور شاعر کے قول میں ہے ۔

فی بئر لاحور سرا و ماسعر

بافکہ حتی اذا الصبح حشر

اس میں لازائدہ ہے تو حرف زائد کے ساتھ فصل جائز ہے۔

اعتراض : من کے زائد ہونے کا قیاس ماولا پر کرنا قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے۔

جواب : ہم زائد ہونے کے بارے میں کہہ رہے ہیں چاہے جو بھی ہو۔
 قیاس میں تو علت مشترکہ ہونی چاہئے اور وہ علت یہاں موجود ہے کہ من
 بھی زائد اور ماو لا بھی زائد ہوتے ہیں جو مثالوں سے واضح ہے اور یا پھر دوسرا
 جواب یہ ہے کہ سبحان کا مضاف الیہ محذوف ہو گا کہ اصل میں سبحان اللہ
 من علقمة الفاخر تھا۔ اس صورت میں غیر منصرف نہیں ہے تو علم بھی
 نہیں ہے۔

اعتراض : علم الخ کا قانون ہے کہ جب مضاف الیہ حذف کیا جائے تو تین
 چیزوں میں سے کوئی ایک اس کے بدلے میں لے آتے ہیں۔

(۱) اضافت ثانی مثل اضافت اولی جیسے یا یتیم یتیم عدی۔

(۲) مضاف الیہ کے بدلے مضاف پر تین لے آتے ہیں جیسے یومذ اور
 حینذ۔

(۳) مضاف کو مبنی علی الضمہ کر دیتے ہیں۔ جیسے قبل اور بعد تو سبحان من

علقمة میں مضاف الیہ محذوف ماننا صحیح نہیں ہے ورنہ قانون کا

خلاف لازم آئے گا کہ مضاف الیہ کے بدلے میں کچھ بھی نہیں لایا۔

جواب : قانون کے خلاف کوئی چیز لازم نہیں آتی۔ دیکھو اضافت ثانی اس

لئے نہیں لائی کہ ہم نے پہلے کو جس وجہ سے حذف کیا تھا وہ خرابی پھر لازم

آتی یعنی وزن شعری برآمد نہ رہتا اور مضاف الیہ کے بدلے میں تین اس

لئے نہیں لائی کہ سبحان مصدر قائم مقام فعل کے ہے اور فعل پر تین نہیں

آتی تو قائم مقام فعل پر بھی نہیں آئے گی اور اس طرح فعل کا مبنی علی الضم

ہونا خلاف اصل ہے تو قائم مقام پر بھی ضمہ نہیں آئے گا۔ اس لئے بنی علی
الضمہ بھی نہیں ہو سکتا لہذا معلوم ہوا کہ سبحان علم مصدر نہیں بلکہ مصدر مجہول۔

استعمالات ثلاثہ

- (۱) اضافت کے ساتھ جیسے سبحانہ سبحانک
- (۲) مقطوع عن الاضافة و ہومنون جیسے سیبویہ کا قول سبحت اللہ
تسبیحاً و سبحاناً۔
- (۳) مقطوع من الاضافة و التنوین کلیہما جیسے اعشیٰ کے شعر میں ہے۔
سبحان من علقمة الفاخر ہے۔ ع
سبحانہ

یہ فعل محذوف کے لئے مفعول مطلق ہے اور فعل حذف ہوا ہے حذف و
جوبی قیاسی کے ساتھ لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ مفرد ہے اور مفردات کا استعمال مجہول
ہوتا ہے۔ اور حذف کیلئے قرینہ نصب ہے۔ حذف و جوبی اسلئے کہ مصدر مجہول ہے کہ سبحان
مصدر اس فعل کا قائم مقام ہے لہذا وہ حذف ہوا ہے حذف و جوبی کے ساتھ
اور قیاسی اس لئے ہے کہ علامہ رضی نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ مفعول مطلق
کی جب اضافت کی جائے ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول کی طرف اور کسی نوع
خاص کے بیان کے لئے نہ ہو تو اس مفعول مطلق کے فعل کو حذف کیا جاتا
ہے۔ اب یہ اس قاعدے کے موافق ہے اس لئے قیاسی ہے۔
علامہ رضی کے علاوہ اور لوگوں کی نزدیک سماعی ہے۔

اعترض : سبحان مصدر دو حال سے خالی نہیں ہوگا مزید سے ہوگیا مجرد سے ہوگا۔ اگر مزید سے کہتے ہو تو لاسلم اس لئے کہ مزید کے اوزان مخصوص ہیں اور یہ ان میں نہیں ہے اور اگر مجرد سے مانتے ہو تو ہم پھر پوچھیں گے کہ فعل عامل کو متعین کرو مجرد سے ہے یا مزید سے۔ اگر مزید سے کہتے ہو تو معقول مطلق کے عامل اور معمول میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا مزید سے ماننا صحیح نہیں اور اگر مجرد سے مانتے ہو تو پھر تسبیح کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔

اس لئے کہ تسبیح کا مقصد ہے انعکاس اشعاع تسبیح الی المسبح ہے اور یہ مقصد حادث حاصل ہوتا ہے قدیم سے نہیں ہوتا اور تسبیح حادث مزید سے حاصل ہوتی ہے یعنی جب اللہ کی طرف نسبت تسبیح کریں گے تو اس کے اثرات آپ پر لوٹ کر آئیں گے۔ خلاف مجرد کے کہ اس میں نسبت تسبیح الی اللہ نہیں ہوتی ہے۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ تسبیح اللہ کے ساتھ قائم ہے۔

تو تسبیح مجرد قدیم ہے اور تسبیح کا مقصد تسبیح مجرد سے حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا مجرد سے ماننا بھی صحیح نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مقصود نسبت التنزه ہے الی اللہ تعالیٰ اور یہ نسبت مزید میں ہے مجرد میں نہیں ہے۔

جواب (۱) سبحان مجرد سے ہے اور عامل مزید سے ہے۔ باقی آپ کا اعتراض کہ عامل معمول میں مطابقت نہیں تو یہ ان لوگوں کے مذہب پر ہے جن کے نزدیک عامل معمول میں مطابقت لازمی نہیں جیسے کہ اہل اللہ مانتا۔

(۲) ہم مجرد اور مزید میں عامل اور معمول کے اندر مطابقت ضروری نہیں

سمجھتے بلکہ اشتمال ضروری سمجھتے ہیں اور اشتمال یہاں موجود ہے۔

(۳) اگر مطابقت ضروری ہے تو ہم عامل کو مجرد ہی سے مانیں گے پھر آپ کا اعتراض ہوگا کہ مجرد قدیم ہے اور قدیم سے تسبیح کا مقصد حاصل نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے مجرد قدیم ہے لیکن جب ہم تسبیح مجرد پر تلفظ کریں گے تو اس وقت تلفظ حادث ہوگا تو تسبیح بھی حادث ہوگی اور تسبیح کا جو مقصد ہے انعکاس اشعاع تسبیح الی الملح وہ حاصل ہو جائے گا۔

(۴) سبحان مصدر ہی نہیں بلکہ علم مصدر ہے پھر آپ کا اعتراض کہ علم مضاف نہیں ہو سکتا اور تم کہتے ہو کہ یہ مضاف ہے علقہ یا لفظ اللہ مخدوف کی طرف تو جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے لیکن علم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علم جنس، (ب) علم مختص۔

علم جنس مضاف ہو سکتا ہے اور علم مختص مضاف نہیں ہو سکتا۔ اور یہاں علم جنس ہے اس لئے اس کا مضاف ہونا صحیح ہے۔

(۵) سبحان نہ مصدر ہے اور نہ علم مصدر بلکہ اسم مصدر ہے تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

تسبیح کی چار قسمیں :

(۱) تسبیح لسانی، (۲) تسبیح جنانی جس کو قلبی اور اعتقادی بھی کہتے ہیں۔

(۳) تسبیح فعلی، (۴) تسبیح حالی جس کو اضطرابی اور قہری بھی کہتے

ہیں۔

تسبیح لسانی: زبان سے باری تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا۔

تسبیح جنائی: دل سے اللہ تعالیٰ کے پاکی و بزرگی کا اعتقاد رکھنا۔

تسبیح فعلی: ایسے افعال کرنا جو اللہ تعالیٰ کے پاکی پر دال ہوں۔

تسبیح حالی: مخلوق کا ایسے حال پر ہونا جو اللہ کی تسبیح پر دال ہو۔

تسبیح مشابہ ہے مرکب خارجی کے ساتھ فاعل مختار سے صادر ہونے میں

اور مرکب خارجی کے لئے چار علتیں ضروری ہوتی ہیں۔

علت فاعلی۔ علت صوری۔ علت مادی۔ علت غائی اب یہ چاروں علل

تسبیح میں بھی موجود ہیں۔

(۱) تسبیح لسانی میں مسج فاعل اور الفاظ تسبیح علت مادی، تسبیح کے الفاظ

خاصہ علت صوری اور تسبیح کا مقصد انعکاس اشعاع تسبیح الی المسبح یہ علت

غائی ہے۔

(۲) تسبیح جنائی میں مسج فاعل اور اس تسبیح کا اعتقاد علت مادی، اور اعتقاد

خاصہ علت صوری، اور انعکاس اشعاع تسبیح الی المسبح علت غائی ہے۔

(۳) تسبیح فعلی میں مسج علت فاعلی، مطلق افعال تسبیح علت مادی اور افعال

خاصہ علت صوری اور انعکاس اشعاع تسبیح الی المسبح علت غائی ہے۔

(۴) تسبیح حالی یہ فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتا اس لئے اس میں علل

ضروری نہیں ہیں۔ ہاں اگر اس اثر کا لحاظ رکھا جائے تو پھر اس میں بھی

علل ہو سکتے ہیں۔ جیسے لاحظ علت فاعلی، مطلق لحاظ علت مادی لحاظ خاصہ علت صوری اور انعکاس اشعاع تسبیح الی المسبح یہ علت غائی ہے۔
اب مسئلہ ہے سبحانہ کے اندر ضمیر کا۔

تو سبحانہ میں ضمیر مجرور اللہ کی طرف راجع ہے جو بسم اللہ میں موجود ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ بسم اللہ کو جزء کتاب مانا جائے۔ ورنہ تو پھر بھی اللہ کی طرف راجع ہیں۔ لان اللہ تعالیٰ فی قلب کل مسلم یا اعداؤاھو اقرب للتقویٰ کے قبیل سے ہے اور ضمیر مسبح (مبنی للمفعول) کی طرف راجع ہے جو سبحان کے ضمن میں ہے یا پھر اظہر ہونے کی وجہ سے اللہ ہی مرجع ہے اگرچہ لفظوں میں مذکور نہیں ہے۔

ما اعظم شانہ

پورا جملہ ذکر کرنے سے پہلے شان کے بارے میں بتا دیتا ہوں کہ شان یا امر کے معنی میں مستعمل ہے یا حال کے معنی میں اگر امر کے معنی میں ہو تو اس وقت پورے جملے کا معنی یہ ہو گا کہ اللہ کے افعال کتنے عظیم ہیں۔ اور اگر بمعنی حال ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کتنی بلند ہیں۔

اب آئیے ما اعظم شانہ کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو سوال یہ ہوتا ہے کہ سبحانہ میں باری تعالیٰ کی صفات سلبیہ تو بیان ہو گئیں کیا باری تعالیٰ کے لئے صفات ثبوتیہ بھی ہیں تو جواب ہوا کہ ہاں ما اعظم شانہ۔ تو یہ جملہ مستانفہ کی صورت میں ہو گا۔ جملہ مستانفہ عموماً سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

(۲) یہ کہ یہ جملہ حالیہ ہو سبحانہ کے ضمیر سے حال واقع ہو اگر اس جملے کو حال بنایا جائے تو مقولاً کا لفظ محذوف نکالنا پڑے گا۔ اس لئے کہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور انشاء حال واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ حال ذوالحال کی خبروں میں سے ایک خبر ہوتا ہے۔ انشاء نہیں ہوتا تو تقدیر یہ ہو گی کہ مقولانی حقہ ما اعظم شانہ۔

اعتراض : ' جب ما اعظم شانہ مستقل جملہ ہے تو پھر یہاں پر واو عاطفہ کیوں نہیں لایا۔

جواب : اس لئے کہ عطف میں من وجہ مغایرت ہوتی ہے اور من وجہ اتحاد اور یہ جملہ اگر مستانفہ ہو تو استیفاف میں من کل الوجوہ مغایرت ہوتی ہے اور اگر حالیہ ہو تو اس میں من کل الوجوہ اتحاد ہوتا ہے اس لئے حرف عطف نہیں لایا۔

ما اعظم بروزن ما فعل استہام تعجب ہے۔ فعل تعجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایہام فساد المعنی لازم آتا ہے۔ یعنی استفادہ شان باری تعالیٰ من الغیر لازم آتا ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ اپنی شان کی عظمت غیر سے حاصل کی ہے (العیاذ باللہ) اور ایہام فساد المعنی باطل تو ما اعظم کا فعل تعجب ہونا بھی باطل اس لئے کہ ما اعظم میں تین تراکیب ہیں اور یہ تینوں مبنی ہے تین مذاہب پر (۱) مذہب سیبویہ، (۲) مذہب اخفش (۳) مذہب قرار۔

(۱) سیبویہ کے نزدیک ما اعظم میں ما موصوفہ ہے اور مبتداء ہے اور اعظم شانہ اس کے لئے خبر ہے اور اس میں ترکیب شراہر ذاتاب کی طرح ہے۔ یعنی شئی عظیم لا حقیر اعظم شانہ۔

(۲) اخفش کے نزدیک ما اعظم میں ما موصولہ ہے اور اعظم شانہ اس کے لئے صلہ ہے۔ موصول باصلہ مبتداء اور خبر محذوف ہے جو کہ شئی عظیم ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ الذی اعظم شانہ شئی عظیم۔

(۳) فراء کے نزدیک ما بمعنی ای شئی استفہام مبتدأ اور مابعد یعنی اعظم شانہ خبر ہے اور جواب استفہام محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ اُی شئی اعظم شانہ شئی عظیم۔

اور یہ تینوں تراکیب باطل ہیں لہذا معلوم ہوا کہ ما اعظم شانہ فعل تعجب نہیں ہے ورنہ ایہام فساد المعنی یعنی استفادہ شان باری تعالیٰ عن الغیر لازم آئے گا۔

اعتراض: اس میں تو ایہام فساد المعنی نہیں بلکہ عین فساد ہے تو ایہام کا لفظ آپ نے اس میں کیسے لگایا۔

جواب: تینوں مذاہب کے تراکیب میں جو شئی عظیم بطور جواب کے ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ اس شئی عظیم سے خود ذات باری تعالیٰ مراد ہو تو اس صورت میں استفادہ باری تعالیٰ عن الغیر لازم نہیں آئے گا۔ لیکن ایہام کا لفظ کہہ دیا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص ذات باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور چیز مراد لے لیں تو خرابی آئے گی۔

اعتراض: ما اعظم کو فعل تعجب ماننے میں جب خرابی لازم آتی ہے تو فعل تعجب کی جگہ انشاء تعجب اور ایجاد تعجب مراد لے لو تو کوئی فساد لازم نہیں آئے گا۔

جواب: ٹھیک ہے ہم فعل تعجب سے انشاء تعجب اور ایجاد تعجب مراد لے لیں گے لیکن جب فعل تعجب سے ایجاد کی طرف نقل کریں گے تو اسی وقت فعل تعجب منقول منہ ہو گا اور ایجاد تعجب منقول الیہ ہو گا اور ذہن کبھی کبھار

ہے۔

جواب : یہ تعجب مخاطب کے بارے میں ہے کہ اے مخاطب تمہیں تعجب کرنا چاہئے..... یوم الدین کے بارے میں۔

اعتراض : ما اعظم شانہ سے تو آپ نے استتھام تعجب مراد لیا اور پھر استتھام تعجب سے عین تعجب کی طرف چلے گئے۔ اس سے اچھا تو یہ ہوتا کہ آپ فعل تعجب مراد لیتے اور پھر اس کو عین تعجب کے معنی میں کر دیتے۔ وہاں اعتراض سے چنے کے لئے آپ نے ایسا کیا تو وہ اعتراض یہاں پر بھی ہے کہ منقول الیہ سے منقول منہ کی طرف ذہن سبقت کرے گا تو استتھام تعجب سے عین تعجب مراد لینا صحیح نہیں ہوا۔

جواب : ذہن تو ہر صورت میں سبقت کرتا ہے لیکن دونوں صورتوں کی سبقت میں فرق ہے۔ استتھام تعجب سے عین تعجب مراد لینے میں فقط مصنف کے شک کرنے کی خرابی لازم آئے گی اور فعل تعجب سے عین تعجب مراد لینے میں استفادہ عن الغیر کی خرابی لازم آرہی تھی اور فعل تعجب سے عین تعجب کی خرابی استتھام تعجب سے عین تعجب کی خرابی سے بہت بڑی خرابی ہے لہذا فعل تعجب مراد لیکر اسے عین تعجب کے معنی میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ استتھام تعجب مراد لیکر اس کو عین تعجب کے معنی میں کرنا زیادہ صحیح اور مناسب ہے۔

لا یحد

لا یحد کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) کہ جملہ مستانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو سائل پوچھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے شئون کتنے ہیں کہ مصنف کو تعجب میں ڈالا۔ جواب دیا گیا کہ لا یحد ان کے لئے نہایت عددی نہیں ہے وہ غیر متناہی ہیں شمار میں نہیں آسکتے۔ اس لئے مصنف تعجب میں پڑ گیا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ جملہ حالیہ ہو حال ہو شان سے یا شان کی ضمیر سے پھر لا یحد معروف کا صیغہ ہو گا یا مجھول کا پھر اگر معروف ہو تو لازم ہو گا یا متعدی پھر حد سے مراد حد منطقی ہو گا یا حد لغوی ہو گا یا حد حکمی ہو گا اس سے مجموعی طور پر کل اٹھارہ احتمالات بنتے ہیں۔ جسکی تفصیل یہ ہے۔

(۱) لا یحد مجھول کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہو گا در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔ حد منطقی کے ساتھ حد لغوی کے ساتھ حد حکمی کے ساتھ۔

(۲) لا یحد مجھول کا صیغہ ہو اور ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہو گا در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد منطقی لغوی حکمی کے ساتھ۔

(۳) لا یحد معروف لازم کا صیغہ ہو اور ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ

ہو گا در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ حد منطقی - لغوی حکمی واقع نہیں ہوتا۔

(۴) لاحد معلوم لازم کا صیغہ ہو حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا۔ در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ حد منطقی، لغوی، حکمی واقع نہیں ہوتا۔

(۵) لاحد معلوم کا صیغہ ہو اور متعدی ہو شان سے حال واقع ہو تو معنی ہوگا در آنحالیکہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد منطقی لغوی حکمی واقع نہیں کرتا۔

(۶) لاحد معلوم کا صیغہ ہو متعدی ہو ضمیر شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا۔ در آنحالیکہ خود باری تعالیٰ کسی کے لئے حد منطقی لغوی حکمی واقع نہیں کرتے۔

حد منطقی : وہ کسی شے کا اس کی ذاتیات سے تعریف کرنا یعنی تعریف الشئی بالذاتیات کو حد منطقی کہتے ہیں۔

حد لغوی : نہایت عددی کو کہتے ہیں اب جس کے لئے کوئی نہایت عددی نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو۔ تو وہ حد لغوی کیسا تھ محدود نہیں ہوتا ہے۔

حد حکمی : عبارت ہے اطراف ثلاثہ سے جیسے نقطہ طرف خط اور خط طرف سطح اور سطح طرف جسم تعلیمی پھر یہ اٹھارہ احتمالات تین اقسام کی طرف منقسم ہوتے ہیں۔

(۱) نفی صحیح مفید للمتحد

(۲) نفی صحیح غیر مفید للمتحد

(۳) نفی غیر صحیح غیر مفید للمتحد

اب ان تینوں اقسام کو مد نظر رکھ کر ان اٹھارہ احتمالات میں سے کونسا احتمال صحیح ہے اور کونسا غیر صحیح۔

(۱) لامحد مجھول کا صیغہ ہو حال ہو شان سے اور حد سے مراد حد لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا۔

(در آنحالیہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد لغوی کے ساتھ) تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں۔ جس کے لئے کوئی نہایت عددی نہیں۔ اس لئے کہ ”کل یوم ہوفی شان“ تو باری تعالیٰ کے شئون غیر متناہی ہونے کی وجہ سے لامحد کہنا صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ ایسا نوئی نہیں ہے جس کے شئون اور صفات غیر متناہی ہوں سو اللہ کے۔

(فائدہ) تمدح کسی شئے سے اس وقت حاصل ہوتی ہے کہ جب اس میں تخصیص ہو۔

(۲) لامحد مجھول کا صیغہ ہو اور حال ہو شان سے مراد حد منطقی ہو تو معنی یہ ہوگا۔ در آنحالیہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔ حد منطقی کے ساتھ تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ شان مقولہ فعل سے ہے اور مقولات میں قانون یہ ہے کہ مقولات بالنسبة الی ماتحت جنس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فلہ فصل وکل مالہ جنس و فصل فلہ حد منطقی اور اس نے کہا کہ لامحد شان

باری تعالیٰ کے لئے حد منطقی نہیں ہے تو یہ نفی غیر صحیح ہے اور جب نفی غیر صحیح ہو تو مفید للتمدح بھی نہیں ہوتی۔

(۳) لاسحد مجہول کا صیغہ ہو حال ہو شان سے اور حد سے مراد حد حکمی ہو تو معنی یہ ہو گا در آں حالیہ شان باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد حکمی کے ساتھ تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے نفی صحیح اس لئے ہے کہ کم متکمم حد حکمی کے ساتھ محدود ہوتا ہے۔

بالفاظ دیگر حد حکمی جسم کے لئے آتا ہے یعنی محدود حد حکمی جسم ہوتا ہے تو حد حکمی جسم کو عارض ہوتا ہے اور شان باری تعالیٰ جسم سے منزہ ہے تو لاسحد کے ساتھ نفی صحیح ہے اس لئے کہ وہ محدود حد حکمی نہیں ہے اور غیر مفید للتمدح ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے کوئی بھی شان ہو چاہے ہماری ہو یا باری تعالیٰ کی ہو محدود حد حکمی نہیں ہوتی۔ لہذا اختصاص نہ ہونے کی وجہ سے مفید للتمدح نہیں ہے۔

(۴) لاسحد مجہول کا صیغہ ہو حال ہو شان کی ضمیر سے اور حد سے مراد حد لغوی ہو تو معنی یہ ہو گا۔

در آنحالیہ خود باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد لغوی کے ساتھ تو یہ ایک تقدیر پر نفی صحیح مفید للتمدح ہے اور دوسری تقدیر پر نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ حد لغوی اسے کہتے ہیں کہ اس کے لئے نہایت عددی نہ ہو۔ اور عدد کے دو معنی ہیں۔

۱۔ اگر عدد عبارت ہو نصف مجموع الحاشیتین سے تو یہ نفی صحیح بھی ہے مفید

للمتمدح بھی ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ محدود نہیں ہے۔ نصف مجموع الحاشیتین کے ساتھ کہ وہ جسم سے پاک اور مبرا ہے اور مفید للمتمدح اس لئے ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

۲۔ اور اگر عدد کا معنی مابعد ہو تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للمتمدح ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور ایک ہی سے عدد شروع ہوتا ہے لہذا یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للمتمدح ہے۔

(۵) لاحد مجہول کا صیغہ ہو اور شان کی ضمیر سے حال ہو حد سے مراد حد منطقی ہو تو یہ نفی صحیح مفید للمتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے ہے کہ حد منطقی اجزاء سے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ بسیط ہے ذہناً خارجاً اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہے اور حد منطقی بغیر اجزاء کے نہیں ہوتا لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للمتمدح اس لئے ہے کہ اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

اعتراض : اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء کیوں نہیں ہیں ؟

جواب : اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء آئیں گے تو وہ اجزاء یا تو ممکنات ہوں گے یا واجبات ہوں گے یا تمتعات ہوں گے۔ یا مرکب من الاشئین ہوں گے یا مرکب من الثلاثہ ہوں گے تو یہ کل سات احتمالات ہو گئے ہباء ہر تقدیر یہ اجزاء خارجہ ہوں گے یا ذہنیہ ہوں گے تو اب یہ کل چودہ عقلی احتمالات ہو گئے اور یہ سب باطل تو باری تعالیٰ کے لئے اجزاء آنا بھی باطل۔

۱- اجزاء ذہنیہ واجبہ باری تعالیٰ کے لئے نہیں ہیں اس لئے کہ اگر اجزاء ذہنیہ واجبہ باری تعالیٰ کے لئے آجائیں تو زیادت وجود باری تعالیٰ لازم آئے گی۔ اور زیادت وجود باری تعالیٰ باطل و التالیٰ باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔

اب یہاں پر دو چیزیں ہیں تالی باطل کیوں ہے اور زیادت وجود لازم کیوں آتا ہے۔

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اجزاء ذہنیہ ان کو کہتے ہیں کہ جو حمل، وجود اور تقرر میں متحد ہو اور ان کا ایک دوسرے پر اور کل پر حمل صحیح ہو۔ اور اتحاد تب ہو سکتا ہے۔ جب وجود اجزاء ذہنیہ سے زائد اور عارض ہو ورنہ اگر عین ہو تو احد ہما آخر سے مغائر ہو جائے گا اور جب مغائر ہو تو حمل صحیح نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ یہی وجود جو احد ہما کے ساتھ عین ہے دوسرے کا وجود نہیں ہو سکتا اور چونکہ یہ اجزاء واجبہ ہیں تو زیادت وجود فی الواجب آئے گا۔ اور بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ زیادت وجود باطل اس لئے ہے کہ اگر واجب کا وجود زائد ہو جائے تو امکان یا دور یا تسلسل یا خلاف المفروض کی خرابی لازم آئے گی۔

لکن التالیٰ باطل بشقوقہ الاربعہ

فالمقدم مثله فی البطلان

اور ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وجود زائد ہو جائے تو زائد کے لئے علت کی ضرورت ہوتی ہے وہ علت یا تو ممتنع ہوگی یا واجب، یا ممکن علت

ممتنع تو نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ ممتنع کا خود اپنا وجود نہیں ہوتا تو وہ دوسروں کیلئے کیسے علت بنے گا اور اگر وہ علت ممکن ہو تو باری تعالیٰ ممکن کی طرف محتاج ہو جائیں گے تو امکان لازم آئیگا بلکہ اولیٰ بالامکان ہو جائیگا اسلئے کہ ممکن کی طرف محتاج ہو جائیگا اور یہ باطل ہے اور امکان باری تعالیٰ باطل ہے ورنہ قلب الحقائق لازم آئیگا۔ اسلئے کہ الشر واجب الوجود اور ضروری الوجود ہے۔ اور ممکن غیر ضروری الوجود ہے۔ اور اگر علت واجب ہو تو ہم اس واجب میں ظلم کریں گے کہ اس واجب کا وجود زائد ہے یا عین۔ اگر عین ہو تو خلاف مفروض کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم کر لیا۔

اور اگر زائد ہو تو پھر ہم اس وجود زائد میں کلام کریں گے کہ اس وجود زائد کیلئے علت کیا ہے۔ اگر زائد کے لئے دوسری واجب علت ہو تو پھر اس واجب کا وجود بھی زائد ہو گا دھکدا۔ یہاں تک کہ اگر اوپر جائیں گے تو تسلسل، پیچھے آئیں گے تو دور، اور یہ تو معلوم ہے کہ دور اور تسلسل دونوں باطل لہذا باری تعالیٰ میں زیادت وجود باطل تو اجزاء ذہنیہ واجبہ بھی باطل دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لئے اجزاء ذہنیہ واجبہ نہیں ہیں۔ ورنہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔

لکن التالیٰ باطل فالمرقدہ مثله فی البطلان ملازمہ یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ اجزاء ذہنیہ ہیں تو وجود زائد ہو گا اور اس حیثیت سے کہ واجب ہیں تو وجود عین ہو گا۔ تو ایک چیز زائد بھی ہو اور واجب بھی ہو تو یہ اجتماع نقیضین ہے۔

۲۔ باری تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ واجبہ نہیں ہیں۔ ورنہ کون الباری

حقیقت اعتباری لازم آئے گا اور یہ باطل تو باری تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ واجبہ کا ہونا بھی باطل کون الباری حقیقت اعتباری اس لئے باطل ہے کہ پھر باری تعالیٰ اعتبار معتبر کے تابع ہو جائیں گے اور باری تعالیٰ لحاظ و اعتبار کے محتاج نہیں ہے۔

ملازمہ یہ ہے کہ اجزاء خارجیہ واجبہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد نہیں ہوتے بلکہ مغائر ہوتے ہیں اور ایسے اجزاء جن میں جوڑ اور اتحاد نہ ہو تو ان سے تعبیر حقیقت اعتباری سے کیا جاتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ واجبہ نہیں ہیں۔

ورنہ وضع الحجر فی جنب الشجر کے جیسے تعلق ہو جائے گا اور اسی طرح باری تعالیٰ کے لئے اجزاء متمتعہ نہیں ہیں مطلقاً، ورنہ امتناع الباری لازم آئے گا۔ اس لئے کہ امتناع جزء مستلزم ہوتا ہے۔ امتناع کل کو، لہذا باری تعالیٰ کے لئے اجزاء متمتعہ بھی نہیں ہو سکتے اور اسی طرح باری تعالیٰ کے لئے اجزاء ممکنہ نہیں ہیں مطلقاً، ورنہ امکان باری تعالیٰ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اجزاء ممکنہ کا باری تعالیٰ کے لئے ہونا بھی باطل ہیں۔

مرکبات کے بطلان کے لئے بھی یہی دلائل ہیں تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کے لئے حد منطقی نہیں ہے کیونکہ حد منطقی اجزاء سے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ ذہناً و خارجاً بسیط ہے لہذا حد منطقی کی نفی صحیح ہے۔

(۶) لاسحد مجہول کا صیغہ ہو اور حال ہو ضمیر سے اور حد سے مراد حد حکمی ہو تو معنی یہ ہو گا اس حال میں کہ باری تعالیٰ محدود نہیں ہے حد حکمی کے ساتھ

تو یہ نفی صحیح مفید للتمذح ہے نفی صحیح اس لئے ہے کہ محدود نہیں ہے باری تعالیٰ حد حکمی کے ساتھ اگر محدود ہو جائے تو کم متعمم ہو جائے گا اور کم متعمم ہونا باطل تو محدود حد حکمی ہونا بھی باطل ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ محدود حد حکمی نہیں ہوتا مگر کم اور متعمم (کم اور متعمم وہ ہوتا ہے جس کے اطراف ثلاثہ ہو اور ذی مقدار ہو)۔

بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ کم متعمم ہونا اس لئے باطل ہے کہ العیاذ باللہ امکان الباری لازم آئے گا۔

امکان باری تعالیٰ باطل لہذا کم متعمم ہونا بھی باطل امکان اس لئے باطل ہے کہ قلب الحقائق لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ واجب ہے ممکن ہو جائے گا۔ کم متعمم ہونا امکان کیلئے اس لئے مستلزم ہے کہ جو چیز کم متعمم ہوتی ہے وہ تقسیم کو قبول کرتی ہے اور جو تقسیم کو قبول کرتی ہے وہ قابل للانفصال ہوتی ہے اور جو قابل للانفصال ہوتی ہے وہ قابل للانعدام ہوتی ہے اور جو قابل للانعدام ہوتی ہے وہ ممکن ہی کہلاتی ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کم متعمم نہیں ورنہ واجب کے لئے صفت انعدام لازم آئیگی جو کہ باطل ہے لہذا کم متعمم جو امکان کے لئے آتا ہے وہ بھی باطل اس لئے کہ امکان باطل۔

(۹، ۸، ۷) لایحد معرف لازم اور حال ہوشان سے تو معنی یہ ہوگا۔ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد لغوی حد حکمی حد منطقی واقع نہیں ہوتی۔

یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے ہے کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے نہایت عددی نہیں ہے اور حد منطقی بھی کسی کے لئے واقع نہیں ہونا نیز حد حکمی بھی کسی کیلئے نہیں ہے۔ اور غیر مفید للتمدح اسلئے ہے کہ معدوم الاختصاص ہے۔ (۱۰، ۱۱، ۱۲) لایحد معروف لازم کا صیغہ ہوشان کے ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی ہوگا۔

اس حال میں کہ خود باری تعالیٰ حد لغوی حد حکمی حد منطقی واقع نہیں ہوتے۔ یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کے لئے نہایت عددی نہیں ہے ورنہ احتیاج لازم آئے گا اور احتیاج ممکن کی صفت ہے۔ حد منطقی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جنس و فصل یا صرف فصل یا صرف جنس کے ساتھ ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ کسی کے لئے حد منطقی واقع نہیں ہوتے۔ اگر مرکب ہو جنس و فصل سے تو ترکیب و جسمیت لازم آئے گی اور اگر صرف فصل یا صرف جنس ہو تو جزء آخر کی ضرورت ہوگی حد حکمی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ عبارت ہوتی ہے۔ اطراف ثلاثہ سے اگر یہ ہو تو باری تعالیٰ کے لئے جسم ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ صحیح نہیں ہے لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ اختصاص موجود ہے۔

(۱۳، ۱۴، ۱۵) لایحد معروف متعدی کا صیغہ ہواور شان سے حال ہو تو معنی ہوگا۔ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد لغوی حد منطقی حد حکمی واقع نہیں کرتی یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے حد واقع نہیں کرتی چونکہ حد واقع کرنا صفت ہے جی کی اور شئون غیر جی ہیں۔ اور غیر مفید للتمدح ہے اس لئے کہ معدوم الاختصاص ہے شئون چاہے باری تعالیٰ کے ہو چاہے ہمارے ہو سب غیر جی ہیں۔

(۱۶، ۱۷، ۱۸) لایحد معرف متعدی کا صیغہ ہو اور حال ہو شان کی ضمیر سے تو معنی ہوگا۔ اس حال میں کہ باری تعالیٰ کسی کے لئے حد لغوی، حد حکمی، حد منطقی واقع نہیں کرتے۔ یہ نفی علی تقدیر غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اور علی تقدیر آخر صحیح و مفید۔ نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ اگر حد واقع نہیں کرتے بمعنی یہ کہ خلق نہیں کرتے تو یہ غیر صحیح ہے اس لئے کہ وہ ہی تو خالق ہے۔

اور اگر حد واقع نہیں کرتے بمعنی یہ کہ تصور نہیں کرتے تو پھر نفی صحیح ہے کہ علم اشیاء بواسطہ حد کے حاصل نہیں کرتے۔ اس لئے کہ اللہ کا علم تو علم حضوری ہے اور تصور علم حصولی میں ہوتا ہے اور علم حضوری کے لئے تین علاقوں میں سے ایک علاقہ ضرور ہوتا ہے۔

عینیت، نعتیت، علیت

اللہ کا علم اپنی ذات پر بواسطہ عینیت ہے اور اللہ کا علم اپنی صفات پر بواسطہ نعتیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم مخلوق پر بواسطہ علیت ہے اور جب حد سے مراد تصور ہوگا تو اختصاص کی وجہ سے مفید للتمدح ہوگا۔

لایتصور

لا یقصور کے اندر دو احتمال ہیں :

(۱) یہ کہ جملہ مستانقہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو۔ سوال یہ ہے کہ شئون باری تعالیٰ کتنے ہیں کہ تجھے تعجب میں ڈالا تو جواب دیا کہ لا یقصور تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔ اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ ادراک نفس ناطقہ متناہی ہے۔ تو متناہی زمانہ میں غیر متناہی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا لا یقصور کہہ کر بتلادیا کہ شئون باری تعالیٰ تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔

(۲) یہ کہ جملہ حالیہ ہو تو اس میں پھر چار احتمالات ہیں :

حال ہو گا شان سے یا شان کی ضمیر سے بہانہ ہر تقدیر لا یقصور معروف کا صیغہ ہو گا یا مجھول کا۔

۱۔ لا یقصور مجھول کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ متصور نہیں ہے۔ یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ تفصیلاً متصور نہیں ہیں۔ وہ غیر متناہی ہیں تو نفی صحیح ہے اور حکماء کے نزدیک اگرچہ نفس قدیم ہے تو ہونا چاہئے تھا کہ ادراک کرتا۔ لیکن نفس قبل الصلح بالبدن ادراک نہیں کرتا اور بدن حادث ہے اور زمانہ ادراک بھی حادث و

متناہی ہے تو متناہی کے اندر غیر متناہی کا ادراک نہیں کیا جاسکتا لہذا نفی صحیح ہے اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح ہے جبکہ تصور سے مراد تصور اجمالی ہو کہ شئون باری تعالیٰ اجمالاً متصور نہیں ہیں تو یہ نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ شئون کا تصور اجمالاً کیا جاسکتا ہے۔ اگر کچھ بھی نہیں تو لفظ شان سے تو متصور ہے اور اس طرح لفظ شان مقولہ فعل میں سے ہے اور مقولات بالنسبة الی ماتحت جنس ہوا کرتے ہیں وکل مالہ جنس فله فصل۔ و کل مالہ جنس و فصل فله حد و کل مالہ حد فهو متصور لہذا اجمالاً متصور ہوتی ہے تو نفی غیر صحیح ہے۔

۲۔ لایقصور معلوم کا صیغہ ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتی ہے تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے ہے:

کہ تصور ادراک کو کہتے ہیں اور ادراک حی کی صفت ہے اور شئون غیر حی ہیں لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للتمدح اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۳۔ لایقصور مجہول کا صیغہ ہو شان کی ضمیر سے حال واقع ہو، تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ متصور نہیں ہے۔
تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔
نفی صحیح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ متصور نہیں ہے، اس کا تصور نہیں کیا

جاسکتا اور ذہن میں نہیں آسکتا، لیکن نفی کے صحیح ہونے پر اعتراض ہے۔
 اعتراض: ہم نہیں مانتے کہ باری تعالیٰ متصور نہیں۔ اگر متصور نہیں ہے تو
 نفی تصور سے نفی تصور مطلق مراد ہوگا۔ یا نفی تصور بالکنہ اور بجنہ مراد
 ہوگا۔ اگر نفی تصور مطلق مراد ہو تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آئے گی۔
 اجتماع نقیضین باطل تو نفی تصور مطلق بھی باطل۔ اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ
 متصور نہ ہو تو آپ نے لایچھور کہہ کر اس کے ساتھ حکم لگایا، حالانکہ حکم
 مجہول مطلق پر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ ہم کو حاصل نہیں ہے
 علم حصولی کے ساتھ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی صورت ہمیں حاصل نہیں ہے اور
 علم حضوری کے ساتھ بھی حاصل نہیں ہے اس لئے کہ علم حضوری میں تین
 علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ضروری ہوتا ہے اور یہاں پر ان تینوں
 علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے جو کہ عینیت، نعتیت، علئیت ہے۔
 جیسے کہ باری تعالیٰ کا علم اپنی ذات پر عینیت کے علاقہ کے ساتھ ہے اور
 باری تعالیٰ کا علم اپنی صفات پر بعلاقہ نعتیت ہے اور باری تعالیٰ کا علم مخلوق پر
 بواسطہ علئیت ہے اور ہمارا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ان تینوں علاقوں میں سے کوئی
 علاقہ نہیں ہے تو باری تعالیٰ مجہول مطلق ہو جائے گا۔ اگر متصور نہ ہو تو آپ
 حکم کیسے لگا رہے ہیں کہ ”لایچھور“ متصور تو ہے، تب تو آپ حکم لگا رہے
 ہیں تو عموم حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ متصور نہیں ہے اور خصوص حکم سے
 معلوم ہو رہا ہے کہ متصور ہے تو یہ اجتماع نقیضین ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ لایچھور میں نفی تصور مطلق اگر مراد ہو تو یہ حکم

اور یہ حمل باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ علم حصولی اور علم حضوری کے ساتھ معلوم نہیں ہے تو حکم مجہول مطلق پر ہو رہا ہے اور حکم مجہول مطلق پر صحیح نہیں ہوتا ہے۔

تیسرا اعتراض : یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ مجہول ہو جائے اور متصور نہ ہو جائے تو محکوم علیہ احکام صادقہ کے ساتھ نہیں ہوگا اور احکام صادقہ کا کذب آئے گا جو کہ اللہ واحد، اللہ ازق وغیرہ ہیں۔ اس لئے کہ یہ حکم ہوگا مجہول پر۔

چوتھا اعتراض : یہ ہے کہ اگر لایقصور میں نفی تصور مطلق مراد ہو تو خود آپ کی اپنی عبارت میں تعارض آئیگا اس لئے کہ آپ نے کہا ہے کہ ”نعم لا جبر فی التصور فیعلق بكل شئی“ تصور میں کوئی ممانعت نہیں ہر چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو اس عبارت کی رو سے اللہ تعالیٰ کا تصور بھی ہونا چاہئے اور لایقصور کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں ہونا چاہئے، تو باری تعالیٰ کا تصور صحیح ہونا اور تصور صحیح نہ ہونا یہ اجتماع نقیضین ہے، لہذا نفی تصور مطلق صحیح نہیں ہے۔ اور اگر تصور سے مراد تصور بالکنہ بجنہ ہو تو استدراک لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ذاتیات کی نفی تو لا واحد کے اندر ہو گئی ہے اور پھر لایقصور سے ان کی دوبارہ نفی کر رہے ہو تو یہ استدراک نہیں تو اور کیا چیز ہے۔ جواب سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ

تصور کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تصور بالوجہ، (۲) تصور بوجہ، (۳) تصور بالکنہ، (۴) تصور بجنہ، ذہن کے اندر عوارض کو حاصل کرنے کے بعد اگر وہ خارج کی طرف مرقا کرے تو یہ تصور بالوجہ ہے اور اگر خارج کی طرف

مراقہ کرے تو تصور بوجھ ہے۔

اور اگر ذہن میں ذاتیات کا علم حاصل ہو گیا ہو پھر وہ خارج کی طرف مراقہ کرے تو تصور بالکنہ اور اگر مراقہ کرے تو تصور بجنہ ہوگا۔ اب اس اعتراض کے دو جواب ملاحظہ کیجئے۔

جواب : (۱) ہم نفی تصور مطلق نہیں کرتے ہیں بلکہ بالکنہ بجنہ مراد لیتے ہیں اور استدراک لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ایسا ہے جیسے کہ نتیجہ ہوتا ہے دلیل کے بعد اور نتیجہ بعد الدلیل مستدرک نہیں ہوتا۔ لہذا یہاں پر بھی استدراک نہیں ہو اس لئے کہ یہاں پر مدعی اللہ لایقصور ہے اس کے لئے صغریٰ لائنہ لاحد اور کبریٰ وکل مالا محدود فلا یقصور ہے تو نتیجہ ہوگا۔ اللہ لایقصور۔

مدعی اور نتیجہ میں فرق اعتباری ہوتا ہے۔ قبل اقامتہ الدلیل مدعی ہوتا ہے اور بعد اقامتہ الدلیل نتیجہ ہوتا ہے۔ تو دلیل کے بعد نتیجہ کا ذکر مستدرک نہیں ہوتا ہے بلکہ مقصود ہوتا ہے لہذا لایقصور کے ذکر کرنے سے استدراک لازم نہیں آتا۔

جواب : (۲) یہاں پر نفی تصور بالکنہ اور بجنہ مراد ہے لیکن اس سے استدراک لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ لاحد کے اندر نفی تصور بالکنہ بجنہ تفصیلاً ہے اور لایقصور کے اندر مطلقاً ہے اجمالاً اور تفصیلاً دونوں کی نفی ہے، لہذا استدراک لازم نہیں آتا۔

تفصیلاً : وہ ہوتا ہے جو ذاتیات سے یعنی جنس فصل کو ملا کر ذہن میں حاصل

اجمالاً : وہ ہوتا ہے جو ذات واحدہ بسیطہ بغیر اجزا کے ذہن میں حاصل ہو‘
 باری تعالیٰ اجمالی متصور کیوں نہیں ہے۔ اس کے لئے تین مقدمات ہیں جن
 پر یہ مبنی ہے۔ (۱) وجود باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔ اور یہ پہلے ثابت
 ہو چکا ہے۔ (۲) جو چیز باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو تو وہ بالفعل ثابت ہوتی
 ہے اور وہ صفت کمال ہوتی ہے۔ اگر صفت کمال نہ مانا جائے تو العیاذ باللہ باری
 تعالیٰ نقائص کا محل بن جائے گا اور اگر باری تعالیٰ کے لئے بالفعل نہ مانا جائے تو
 انتظار لازم آئے گا۔ (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کے لئے علت باعتبار وجود خارجی
 ہے۔ اب سنو کہ باری تعالیٰ اجمالاً متصور نہیں ورنہ اجتماع تقضین لازم آئے گا
 اور اجتماع تقضین باطل تو تصور کنہ اجمالی بھی باطل اس لئے کہ جب باری تعالیٰ
 متصور ہو گا تو باری تعالیٰ ذہن میں موجود ہو گا اور خارجی وجود بھی ساتھ ہو گا‘
 حکم مقدمہ اولیٰ کہ وجود باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔ اور ذہن کے اندر
 بالفعل موجود ہو گا بنا پر مقدمہ ثانیہ‘ حالانکہ ذہن میں موجود ہونا تقاضا کرتا
 ہے کہ لیس بموجود فی الخارج اور وجود خارجی یہ تقاضا کرتا ہے کہ
 ذہن کے اندر موجود نہ ہو۔ اور وجود خارجی بھی ضروری ہے حکم مقدمہ
 ثالثہ‘ تو یہ اجتماع تقضین ہے لہذا تصور کنہ اجمالی باطل ہے۔ (۴) لایقہور
 معروف کا صیغہ ہوشان کی ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہو گا اس حال میں
 کہ باری تعالیٰ تصور اشیاء نہیں کرتے۔

یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا تصور نہیں کرتے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے۔ علم حصولی نہیں۔ اور مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

اس لئے کہ مخلوق تصور کرتے ہیں اور مخلوق بواسطہ تصور کے علم حاصل کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورۃ اور علم حضوری نہیں ہے۔ اس لئے مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح کیوں ہے۔ اس لئے کہ لان علمہ تعالیٰ حضوری، ولاشی من التصور محضوری۔ فلاشی من علمہ تعالیٰ بتصور۔

اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات و صفات اور تمام مخلوقات پر حضوری ہے اس لئے علم حضوری کے لئے تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہونا چاہئے اور یہاں پر تینوں علاقوں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات پر بواسطہ عینیت ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم اپنے صفات پر بواسطہ نعتیت ہے اور مخلوق پر باری تعالیٰ کا علم بواسطہ علتیت ہے۔ علم حضوری میں معلوم عالم کو بالذات حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا علم تصور نہیں ہے اس لئے کہ تصور علم حضوری نہیں ہے، بلکہ علم حصولی ہے۔

اعترض: اگر باری تعالیٰ کا علم حضوری ہو جائے تو اسکمال بالغیر لازم آئے گا اس کے علاوہ قدم ممکنات لازم آئے گا، یا جمل واجب لازم آئے گا۔ یا حدوث واجب لازم آئے گا۔

لکن التالیٰ باطل بشکوۃ الاربعۃ فالمرقد مثله فی البطلان۔ دلیل بطلان تالیٰ

یہ ہے کہ استکمال بالغیر میں اپنی ذات کی تکمیل غیر سے لازم آتا ہے۔ العیاذ باللہ اور اس کا بطلان ظاہر ہے، لہذا علم حضوری اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا۔ ممکنات کا قدم لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ حادث ہیں۔ قدم ممکنات باطل۔ اس لئے کہ ممکنات تو حادث ہیں، لہذا یہ بھی باطل اور جمل واجب بھی باطل ہے کما هو الظاہر اور حدوث واجب آئے گا۔ اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ واجب تو قدیم اور ازلی ہوتا ہے، حادث نہیں ہوتا یہ سارے شقوق باطل لہذا علم حضوری بھی باری تعالیٰ کے لئے باطل۔ یہ خرابی کیوں آئی۔ اس کا ملازمہ کیا ہے۔

اس لئے کہ علم حضوری میں علم عین معلوم ہوتا ہے اور علم صفت کمال ہے۔ جب یہ حضوری ہو گیا اور معلومات عین علم ہو گیا اور معلومات باری تعالیٰ سے غیر ہیں تو استکمال بالغیر آیا۔ نیز ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ ازلی ہے یا نہیں کہ ازل میں باری تعالیٰ موجود تھے۔ تو ان اشیاء پر باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں تھا اگر علم نہیں تھا تو جمل۔ اگر علم تھا تو کیسے علم تھا۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ممکنات ازل میں موجود ہو تو قدم ممکنات لازم آتا ہے۔ دوسری صورت یہ کہ باری تعالیٰ ازل میں خود موجود نہیں تھے تو یہ بھی باطل اس لئے کہ یہ حدوث واجب ہے۔ یہ باطل لہذا باری تعالیٰ کا علم، علم حضوری نہیں ہو سکتا۔

جواب : باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) بمعنی مبداء الانکشاف جس کو علم اجمالی اور فعلی بھی کہتے ہیں۔ یہ

باری تعالیٰ کے لئے صفت کمال ہے اور عین بھی ہے۔

(۲) بمعنی شرط الانکشاف جس کو حاضر عند المدرک اور علم تفصیلی بھی کہتے ہیں یہ علم باری تعالیٰ کے ساتھ عین نہیں ہے اور صفت کمال بھی نہیں ہے۔ بلکہ ممکنات کے ساتھ عین ہے۔

ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے تو وہ ہم بمعنی مبداء الانکشاف کے مان رہے ہیں جو کمال باری تعالیٰ ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے ساتھ عین ہے اسلئے استکمال بالغیر لازم نہیں آتا ہے اور جہل قدم ممکنات اور حدوث واجب بھی لازم نہیں آتے ہیں اسلئے کہ علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ممکنات ازل میں نہیں تھے اور علم تھا اور علم عین ذات ہے اور جو علم بمعنی شرط وانکشاف ہے وہ ممکنات کے ساتھ عین ہے لیکن وہ باری تعالیٰ کیلئے کمال نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ پھر تو تعلق العلم بالمعدوم آئیگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنات اللہ تعالیٰ کو بواسطہ معلولیت حاضر ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے معلولات ہیں تو تعلق العلم بالمعدوم صرف لازم نہیں آتا۔

علم باری تعالیٰ کا مسئلہ معرکتہ الاراء مسئلہ ہے قد تحیرت فیہ العقول و زلت الاقدام حتی ذهب حکماء اليونان بل جہلاء اليونان الی عدم علمہ تعالیٰ علی نفسہ و علی غیرہ لان العلم علی النفس یستلزم الاثنینیتہ (العالم و المعلوم) و هو محال۔ و العلم علی الغیر یستلزم العلم علی نفسہ فهو ایضاً محال۔

و الجواب عنہ ان العلم کمال فکیف یخلو ذاته تعالیٰ عنہ و کذا حسن نظام العالم یدل علی علمہ تعالیٰ۔

و اما الاثنینیتہ فهو اعتباری لیس بحقیقی واللہ اعلم۔
 لایحور کے اندر باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر علم حضوری ہو تو اس میں
 پانچ عقلی احتمالات ہیں۔

- (۱) ممکنات پر اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ کا جز ہو۔
- (۲) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر اللہ تعالیٰ کے ساتھ عین ہو۔
- (۳) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر باری تعالیٰ سے منفصل ہو۔
- (۴) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر قائم ہو قیام انضمامی کے ساتھ یعنی
 امر منضم ہو۔

(۵) باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صفت انتزاعی ہو، یعنی امر منزوع ہو،
 پہلے احتمال کے علاوہ کہ ممکنات پر اللہ تعالیٰ کا علم اس کے لئے جزء ہو
 اس احتمال کی طرف تو کسی نے بھی ذہاب نہیں کیا ہے۔
 اور باقی احتمالات کی طرف ذہاب نے ذہاب کیا ہے۔

(الف) شق انفصال: اس میں پانچ مذاہب ہیں اور پانچ اشخاص نے ان کی
 طرف ذہاب کیا ہے۔

(۱) علامہ نصیر الدین طوسی کا مذہب: وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم
 ممکنات کے صور ہیں اور باری تعالیٰ سے منفصل ہیں اور یہ صور عقل فعال
 کے ساتھ قائم ہے اور یہ عقل فعال ان صور کے ساتھ باری تعالیٰ کا علم ہے
 جو کہ ذات باری تعالیٰ سے الگ ہیں۔

(۲) افلاطون کا مذہب : وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ سے منفصل ہے اور صورتِ ممکنات ہیں اور یہ صورت قائم مضہا ہیں یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں اگرچہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں۔

(۳) معتزلہ کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم منفصل ہے اور وہ ممکنات کے لئے عدم ثابت ہے اور عدم کی دو قسمیں ہیں۔ عدم محضہ اور عدم ثابت تو ان میں سے عدم ثابت باری تعالیٰ کے لئے علم ہے۔

(۴) بعض مشائخ حکماء کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اللہ تعالیٰ سے منفصل ہے اور علم ممکنات پر وجود دہری کی حیثیت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر وجود دہری ممکنات ہے۔

(۵) صاحب اشراق کا مذہب : یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر اشراق نوری ہے یعنی ایک چمک اور ایک نور ہے جس کے ذریعے اللہ کو ممکنات منکشف ہونے ہیں اور وہ اشراق نوری ذات الہی سے منفصل ہے۔

(ب) شق انضمام : اس میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) ارسطو، (۲) ابو علی بن سینا، (۳) ابو نصر الفارابی۔

یہ تینوں کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک امر منضم ہے جو کہ اللہ کے ساتھ قائم ہے۔

(ج) شق انتزاع میں متکلمین کا مذہب : یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت

ہے جو اللہ تعالیٰ سے منزع ہوتی ہے۔

(د) شق عینیت : اس میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) اکثر مشائخ، (۲) صوفیاء کرام، (۳) علامہ فر فریوس۔

اب شقوق باطلہ کو باطل اور حقہ کو ثابت کریں گے، چنانچہ ہم شق انضمام سے بحث شروع کرتے ہیں۔

شق انضمام

(۱) کہ اللہ تعالیٰ کا علم امر منضم ہو اور امر منضم ہونا باطل ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر صور مضمرہ نہیں ہو سکتے جو قائم ہو قیام انضمامی کے ساتھ، اس لئے کہ اگر یہ علم باری تعالیٰ کا ہو جائے اور صفت بن جائے تو جہل یا خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا۔

لكن التالى باطل، بشقوقه الثلاثه فالمقدم مثله فى البطلان لئذا باری تعالیٰ کا علم صور مضمرہ نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ یہ صور اگر باری تعالیٰ کے لئے علم ہو تو یہ صور متمنع نہیں ہو سکتی۔ ورنہ باری تعالیٰ کے علم کا معدوم ہونا لازم آئے گا اور یہ صور مضمرہ واجبہ نہیں ہو سکتی ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا اور واجب میں احتیاج لازم آئے گا۔ اس لئے کہ منضم منضم الیہ کی طرف محتاج ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے تو یہ صور ممکنات ہی ہو سکتے ہیں اور جب ممکن ہوں گے تو ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتے

ہیں جب ترجیح وجود کو ہو تو ممکن وجود میں آتا ہے اور اگر ترجیح عدم کو ہو تو ممکن معدوم ہوتا ہے اور ترجیح تعلق ارادی سے ہوتی ہے جب باری تعالیٰ اپنے ارادہ کو کسی کے ساتھ متعلق کرتے ہیں تو اس تعلق ارادہ کے ساتھ ممکن موجود اور معدوم ہوتا ہے اور باری تعالیٰ سے جتنے افعال صادر ہیں وہ تمام اختیاراً صادر ہیں۔ اضطراباً نہیں ورنہ باری تعالیٰ مجبور ہو جائے گا جو کہ صحیح نہیں، اور جو افعال اختیاراً صادر ہو وہ مسبوق بالا ارادہ ہوتے ہیں۔

تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جس وقت باری تعالیٰ ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت باری تعالیٰ کا ان ممکنات پر علم تھا یا نہیں تھا اور آپ تو صور کو علم مان رہے ہیں، حالانکہ بعض صور تو ابھی تک موجود نہیں ہیں اگر باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر نہیں تھا تو جہل، اور اگر علم تھا تو کیسے تھا عین ذات تھا یا صور آخر تھے۔ اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض آئے گا اور اگر صور آخر تھے تو ہم ان صور کے بارے میں پوچھیں گے کہ وہ صور ممکنات تھے یا کوئی اور چیز، شق ثانی تو باطل ہے اگر ممکنات تھے تو وہ ممکنات جب باری تعالیٰ پیدا کر رہے تھے تو وہ صور بھی مسبوق بالا ارادہ تھے حین تعلق ارادہ میں ان پر علم تھا یا نہیں، اگر نہیں تھا تو جہل، اگر علم تھا تو عین ذات تھا یا صور آخر، اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض ہے اور اگر صور آخر تھے تو ہم ان میں کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور تسلسل جہل، اور خلاف

مفروض تینوں باطل ، لہذا اللہ تعالیٰ کا علم صور مضمرہ نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۲) اگر باری تعالیٰ کا علم صور مضمرہ ہو تو تسلسل یا جمل بالبعض لازم آئے گا اور جمل بالبعض اور تسلسل باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کے لئے صور مضمرہ ماننا بھی باطل ، اس لئے کہ معلومات غیر متماہی ہیں اور اگر صور بھی غیر متماہی ہو تو تسلسل آئے گا ، اور اگر صور متماہی ہو تو بعض پر علم ہو گا اور بعض پر نہیں تو یہ جمل بالبعض ہو گا۔

(۳) صور مضمرہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اور استکمال بالغیر باطل ہے تو صور مضمرہ کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا اس لئے کہ یہ صور باری تعالیٰ سے غیر ہیں اور یہ صور باری تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور علم باری تعالیٰ کا صفت ، کمال ہے تو کیا باری تعالیٰ غیر سے کمال حاصل کر رہے ہیں۔

(۴) یہ صور مضمرہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتیں ورنہ جمل فی مرتبة الذات لازم آئے گا اور جمل فی مرتبة الذات باطل لہذا اصور مضمرہ کا علم بننا بھی باطل اس لئے کہ یہ صور مضمرہ اللہ تعالیٰ سے غیر ہیں اور ذات کے مقابلہ میں صور نہیں ہو سکتی۔ تو علم جب ذات کے مقابلہ میں نہ ہو تو جمل ہی ہو گا۔ لہذا اسے باطل قرار دیا جائے گا۔

(۵) یہ صور مضمرہ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ کون الحلول الاول اضعف المحلولات ہو جائے گا اور حکماء کے نزدیک معلول اول

اقوی المعلولات ہوتا ہے یہ مسلم ہے، اس لئے کہ جب وہ صور مضمرہ معلول اول ہو جائے یہی صور ضعیف بھی ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ جسم کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور معلول اول تو قوی ہوتا ہے تو جب یہ صور معلول اول بن گئے اور صور ہونے کی حیثیت سے ضعیف بھی ہوئے تو معلول اول ضعیف بن گیا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا علم صور مضمرہ نہیں ہو سکتے تو شق انضمام باطل پس ثابت ہوا کہ ارسطو ابو علی بن سینا، ابو نصر الفارابی کے مذاہب ان پانچ دلائل کی بناء پر باطل ہیں، صحیح نہیں ہیں۔

شق انفصال

اس میں پانچ مذاہب ہیں۔

(۱) شق انفصال میں علامہ نصیر الدین طوسی کا مذہب : وہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر صور ہیں اور یہ صور عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں اور پھر یہی صور ممعہ عقل فعال اللہ تعالیٰ کے لئے ممکنات پر علم ہے جو کہ اللہ سے منفصل ہیں۔ نصیر الدین طوسی کا یہ مذہب باطل ہے۔ اس لئے کہ (۱) یہ صور جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ جل یا خلاف مفروض یا تسلسل کی خرابی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ جو صور عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ وہ متعہ نہیں ہو سکتی اور واجب بھی نہیں ہو سکتی۔ تو لامحالہ ممکنات ہوں گے اور

ممکن کا وجود اور عدم دونوں برآمد ہوتے ہیں ممکن کے وجود کو ترجیح
تعلق ارادی سے ہوتا ہے۔ اب جب باری تعالیٰ اپنے تعلق ارادی
سے ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے۔ تو اس وقت باری تعالیٰ کا ان
ممکنات پر علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تھا تو جمل اور اگر علم تھا تو کیسے تھا۔
وہ علم عین ذات تھا یا صورت آخر۔ اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض اور
اگر صورت آخر تھے تو تسلسل۔ اس لئے کہ وہ صورت بھی ممکنات ہوں گے
اب ان صورت پر باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں تھا۔ اگر تھا تو عین ذات نہیں
ہو سکتا۔ اس لئے کہ خلاف مفروض لازم آتا ہے تو صورت آخر ہوں گے
پھر ان صورت کے لئے اور صورت ہونگے تو تسلسل لازم آئے گا۔

(۲) یہ صورت جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم
نہیں بن سکتے ورنہ تسلسل یا جمل بالبعض لازم آئے گا۔ اس لئے کہ
ممکنات غیر متناہی ہے اور صورت بھی غیر متناہی ہو تو تسلسل لازم آئے
گا۔ اور اگر ممکنات غیر متناہی ہو اور صورت متناہی ہو تو جمل بالبعض لازم
آئے گا۔ تسلسل اور جمل بالبعض باطل تو صورت کا علم بننا بھی باطل۔

(۳) وہ صورت جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا علم نہیں بن
سکتے۔ ورنہ اشکمال بالغیر لازم آئے گا اور اشکمال بالغیر باطل ہے لہذا وہ
صورت جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کا باری تعالیٰ کے لئے علم
بننا بھی باطل ملازمہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے۔

(۴) یہ صورت جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم

نہیں بن سکتے۔ ورنہ جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ صورت منفصل ہیں۔ عین ذات کے مقابلہ میں نہیں ہیں۔ جب علم ذات کے مقابلہ میں نہ ہو تو جہل ہی آتا ہے۔ لکن التالی باطل فالماقدم مثله فی البطلان۔

(۵) یہ صورت جو عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ عقل اول کا باری تعالیٰ سے اعلم ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم جس کے ساتھ قائم ہو وہ عالم ہوتا ہے اور یہ صورت جو باری تعالیٰ کے لئے علم بنتے ہیں عقل فعال کے ساتھ قائم ہیں تو عقل اول باری تعالیٰ سے اعلم ہو گیا جو کہ باطل ہے۔ لہذا النصیر الدین طوسی کا مذہب باطل۔

(ب) شق انفصال میں افلاطون کا مذہب : وہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ کا علم باری تعالیٰ سے منفصل ہے اور وہ علم صورت ہیں جو کہ قائم ہنسنہا ہیں۔ اس کا یہ مذہب بھی باطل ہے ورنہ۔

(۱) جہل یا خلاف مفروض یا تسلسل لازم آئے گا۔

لکن التالی باطل بشقو قہا الثلاثہ فالماقدم مثله فی البطلان تالی اس لئے باطل ہے کہ یہ صورت متمتع نہیں ہو سکتے۔ ورنہ علم باری تعالیٰ کا معدوم ہونا لازم آئے گا اور واجب بھی نہیں ہو سکتے۔ ورنہ تعدد وجباء لازم آتا ہے تو لامحالہ ممکن ہوں گے اور ممکن کا وجود

اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں اور ترجیح وجود کو تعلق ارادہ سے ہوتا ہے تو ممکنات باری تعالیٰ سے اختیار اُصادر ہیں اور جو صادر بالا اختیار ہو تو وہ مسبوق بالا ارادہ ہوتے ہیں تو ان ممکنات کو پیدا کرتے وقت باری تعالیٰ کا ان صور ممکنات پر علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تو جہل اگر تھا تو کیسے۔ عین ذات تھا یا صور آخر اگر عین ذات تھا تو خلاف مفروض اگر صور آخر تھے۔ تو ان کے لئے اور صور چاہئے اور پھر ان کے لئے اور صور چاہئے تو پھر تسلسل ہو جائے گا۔

(۲) وہ صور جو قائم بمفسہا ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے۔ ورنہ تسلسل یا جہل بالبعض لازم آئے گا۔ تسلسل اور جہل بالبعض باطل ہے تو صور قائم بمفسہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل، اس لئے کہ ممکنات غیر متناہی ہیں تو اگر صور بھی غیر متناہی ہو تو تسلسل لازم آئے گا، اور اگر صور متناہی ہو تو جہل بالبعض لازم آئے گا۔

(۳) وہ صور جو قائم بمفسہا ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے۔ ورنہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ صور باری تعالیٰ سے غیر ہیں جو کہ بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور علم صفت کمال ہے تو گویا ان صور سے باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل کر رہا ہے جو کہ آپ اس کے لئے علم بنا رہے ہیں اور یہ باطل ہے تو صور قائم بمفسہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا۔

(۴) وہ صور جو قائم بمفسہا ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتے ورنہ

جہل فی مرتبۃ الذات کی خرابی لازم آئے گی اور یہ باطل ہے تو صور قائم ہنسبہا کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہوگا۔ اس لئے کہ صور تو منفصل ہیں۔ ذات کے مقابلہ میں نہیں ہو سکتے تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جہل ہی ہوگا۔

بعض لوگوں نے افلاطون کے مذہب کو شق عینیت کی طرف راجع کیا ہے کہ علم صور نہیں ہیں بلکہ علم عین ذات باری تعالیٰ ہے۔

لیکن علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) مبداء الانکشاف، (۲) شرط الانکشاف علم بمعنی مبداء الانکشاف، عین ذات ہے اور بمعنی شرط الانکشاف صور ہیں تو افلاطون ممکنات کے صور کو جو قائم ہنسبہا ہیں علم بمعنی شرط الانکشاف کے مانتے ہیں اور علم عین ذات باری تعالیٰ بمعنی مبداء الانکشاف کے مانتے ہیں اور صور سے مراد ذی صور لیتے ہیں۔ اور نصیر الدین طوسی کے مذہب کو بھی شق عینیت کے طرف راجع کیا ہے کہ وہ صور قائم بقتل فعال کو علم بمعنی شرط الانکشاف مانتے ہیں اور شق انضمام کو بھی عینیت کی طرف راجع کیا ہے کہ صور مضمہ علم بمعنی شرط الانکشاف ہے اور بمعنی مبداء الانکشاف عین ذات مانتے ہیں۔

(ج) شق انفصال میں بعض مشائخ کا مذہب: یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم ممکنات پر وجود دھری کے حیثیت سے ہے اور ممکنات کے لئے وجود دو قسم کا ہوتا ہے۔ (۱) وجود دھری قطع نظر زمانہ سے، (۲) وجود زمانی

اس وجود زمانی کے لحاظ سے ممکنات حادث ہیں اور علم باری تعالیٰ ممکنات پر وجود دھری کے اعتبار سے علم قدیم ہے کہ باری تعالیٰ کو سب کچھ حاضر ہیں جیسے کہ ایک لائن پر بہت سارے کمرے ہوں اور ان کمروں پر چھتیں نہ ہو اور کوئی شخص اوپر سے دیکھ رہا ہو تو ان کمروں میں جو لوگ ہیں۔ وہ آپس میں ایک دوسرے کمرے والوں سے باخبر نہیں ہیں اور ایک دوسرے کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن اس شخص کو جو اوپر سے دیکھتا ہے اسے سب کچھ نظر آتا ہے اور دیکھ سکتا ہے تو ممکنات کو ایک دوسرے کا علم نہیں ہے اور باری تعالیٰ کو ان سب کا اور ہر چیز کا علم ہے۔ اس لئے کہ وہ زمانہ اور زمانیات سے ماوراء ہے۔ لیکن ممکنات کا وجود دھری ہونا باطل ہے ورنہ۔

(۱) اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین باطل تو ممکنات کا وجود دھری کا علم بننا بھی باطل۔ اس لئے کہ یہ ممکنات اس لحاظ سے کہ موجود ہیں وجود دھری کے ساتھ تو قدیم ہیں اور اس لحاظ سے کہ موجود ہے وجود زمانی کے ساتھ تو حادث ہیں اور قدیم ہیں قدیم نہیں ہیں۔ حادث ہیں اور حادث نہیں ہیں یہ اجتماع نقیضین ہے۔ لہذا ممکنات کا وجود دھری باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل۔

(۲) جمل فی مرتبة الذات لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ ممکنات وجود دھری بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور حال یہ ہے کہ یہ اس کے غیر ہیں۔ تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جمل ہی ہو گا۔

(۳) اشکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اس لئے کہ وجود دھری بقول آپ کے باری تعالیٰ کے لئے علم ہے اور اس سے غیر ہے۔ حال یہ ہے کہ علم صفت کمال ہے باری تعالیٰ کے لئے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل کر رہے ہیں غیر سے، یعنی اس علم سے اور یہ باطل تو ممکنات کے وجود دھری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہو گا۔

(د) شق انفصال میں معتزلہ کا مذہب: یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عدم ثابت ممکنات ہیں اور باری تعالیٰ کو ممکنات عدم ثابت کے ذریعہ حاضر و ناہر ہیں۔

عدم کی دو قسمیں ہیں۔ عدم منفی اور عدم ثابت۔

عدم منفی یا عدم محض وہ ہوتا ہے جس میں وجود کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ نہ وجود کا علم ہو۔ نہ عدم کا علم ہو۔

عدم ثابت وہ ہوتا ہے جس میں وجود کا کچھ نہ کچھ شائبہ ہو یعنی موجود بالقوہ ہو اور باری تعالیٰ کو سب ممکنات کا علم عدم ثابت کے ذریعے حاصل ہے اور تعلق علم معدوم کے ساتھ نہیں آتا۔ اس لئے کہ بعض چیزیں معدوم ہوتی ہیں اور ان کا ذکر اور تذکرہ ہوتا رہتا ہے تو یہ عدم ثابت ہے۔ مطلب یہ کہ معتزلہ کے نزدیک معلوم کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) موجود بالفعل اس کو موجود ثابت کہا جاتا ہے۔

(۲) موجود بالقوہ اس کو معدوم ثابت کہتے ہیں۔

(۳) جو نہ بالفعل موجود ہو نہ بالقوہ اس کو ممکنہ کہا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات پر عدم ثابت ہے۔ لیکن عدم ثابت کے ذریعے ممکنات پر باری تعالیٰ کے لئے علم ہونا باطل ورنہ۔

(۱) استکمال بالغیر کی خرابی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ عدم ثابت اللہ سے الگ ہے اور باری تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور علم صفت کمال ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی تکمیل غیر سے کرتے ہیں اور یہ باطل تو ممکنات عدم ثابت کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۲) جمل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ الگ ہیں۔ باری تعالیٰ سے اور ذات کے مقابلہ میں جب علم نہ ہو تو جمل ہی ہو گا اور اگر دونوں نہ ہو تو پھر ارتقاع نقیضین لازم آئے گا اور وہ بھی باطل ہے۔

(۳) عدم ثابت باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں بن سکتا ورنہ ہم آپ سے پوچھیں گے کہ عدم ثابت وجود کا مترادف ہے یا نہیں۔ اگر وجود کے مترادف نہیں ہے تو عدم ہو گیا اور تعلق علم معدوم سے آیا تو باری تعالیٰ کا علم بھی معدوم ہو جائے گا العباد باللہ اور اگر مترادف ہے وجود کے ساتھ تو پھر یہ وجود دھری کی طرف راجع ہو گا اور وجود دھری کو تو ہم پہلے دلائل سے باطل کر چکے ہیں تو انہیں دلائل سے یہ بھی باطل لہذا معتزلہ کا مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔

(ہ) شق انفصال میں شیخ الاشراق کا مذہب : یہ کہتے ہیں کہ ممکنات پر باری تعالیٰ کا علم اشراق نوری ہے اور وہ باری تعالیٰ سے منفصل ہے۔ جس کے ذریعے اللہ کو علم حاصل ہے اور وہ اس کو تشبیہ المعقول بالمحسوس کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایک شخص رات کے اندھیرے میں چراغ جلائے تو وہ چراغ اور روشنی ذات کے ساتھ عین نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ منفصل ہوتا ہے تو اس منفصل کے ذریعے بھی سب کچھ اس کو منکشف ہو گئے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم بھی اسی طرح ہے کہ اشراق نوری کی وجہ سے اللہ کو سب کچھ منکشف ہیں۔ لیکن اشراق نوری بھی باری تعالیٰ کے لئے علم نہیں ہو سکتا ورنہ۔

(۱) اشکمال بالغیر لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اشراق نوری باری تعالیٰ سے الگ ہے اور علم باری تعالیٰ کے لئے صفت کمال ہے اور علم ذات کے ساتھ عین ہوتا ہے اور یہ اشراق نوری عین نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ غیر سے اشکمال کر رہے ہیں اور یہ باطل ہے لہذا اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۲) جہل فی مرتبۃ الذات لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اشراق نوری باری تعالیٰ سے الگ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے لئے علم بن رہا ہے اور باری تعالیٰ کی ذات کے مقابلہ میں نہیں آسکتا تو جب ذات کے مقابلہ میں علم نہ ہو تو جہل ہی ہو گا اور یہ باطل تو اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل ہے۔

(۳) ہم آپ سے پوچھیں گے کہ اشراق نوری کیا چیز ہے۔ ممتنع ہے یا واجب یا ممکن۔ ممتنع اور واجب تو نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہوگا اور ممکن کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوتا ہے۔ لیکن وجود کی ترجیح کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کے افعال صادر بالا اختیار ہوتے ہیں اور جو صادر بالا اختیار ہو، وہ مسبوق بالا ارادہ ہوتا ہے تو جب باری تعالیٰ اشراق نوری کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت باری تعالیٰ کا علم تھا یا نہیں۔ اگر نہیں تھا تو جہل۔ اگر علم تھا تو کیسے تھا۔ عین ذات یا اشراق نوری آخر اگر عین ذات تو پھر خلاف مفروض اور اگر اشراق نوری آخر تھا تو ہم اس میں کلام کریں گے کہ یہ اشراق نوری ممکن اور صادر بالا اختیار ہے اور وہ مسبوق بالا ارادہ ہوتا ہے تو بناءً ایں حین تعلق ارادہ میں علم تھا یا نہیں۔ اگر علم نہیں تھا تو جہل لازم آئے گا، اگر علم تھا تو پھر کلام کریں گے۔ جس کی وجہ سے تسلسل لازم آئے گا۔ جہل، خلاف المفروض اور تسلسل باطل تو اشراق نوری کا باری تعالیٰ کے لئے علم بننا بھی باطل لہذا شیخ الاشراق کا مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔

متکلمین کا مذہب

یہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم صفت متزاع ہے اور باری تعالیٰ کو ممکنات صفت متزاع کے ذریعے منکشف ہیں۔ جیسے کہ سورج نکلتا ہے۔ تو طلوع کے بعد جمیع مافی الارض اور جو فضاء میں ہیں ہر ایک کے ساتھ سورج

کا الگ الگ تعلق ہوتا ہے۔

اعتراض: اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ انتزاعی چیز تو معدوم ہوتی ہے۔ پھر تعلق بالمعدوم لازم آئے گا اور وہ باطل ہے۔

جواب: یہ اعتراض متکلمین کے اس مذہب پر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تعلق بالمعدوم جائز ہے۔

اعتراض: آپ جو باری تعالیٰ کے لئے علم کو صفت انتزاع مانتے ہیں تو قبل الانتراع مانتے ہیں یا بعد الانتراع مانتے ہیں۔ اگر قبل الانتراع مانتے ہو، تو قبل الانتراع بعضہ ہے یا ممشاہ ہے۔ اگر قبل الانتراع بعضہ ہو، تو اس کا وجود تو خود ہی نہیں تو یہ کیسے علم ہوا اس لئے کہ انتزاعی قبل الانتراع معدوم ہوتا ہے اور اگر قبل الانتراع ممشاہ ہے تو منشاء تو عین ذات ہے اور انتزاعی کا وجود منشاء کے اعتبار سے ہوتا ہے بغیر منشاء کے وجود نہیں ہوتا تو اس سے علم کا عین ذات ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر بعد الانتراع ہو تو پھر اعتراض ہوگا، کہ انتزاعی انتزاع کے بعد متزع کے لئے صفت مضمہ بن جاتا ہے۔ یعنی متزع بعد الانتراع متزع کے ساتھ منضم ہو جاتا ہے تو یہ راجع ہوگا شق انضمام کی طرف اور جن اعتراضات سے شق انضمام باطل ہوا تھا، ان سے یہ بھی باطل ہوگا۔

جواب: ہم صفت انتزاعی کو باری تعالیٰ کے لئے بعد الانتراع علم مانتے ہیں اور رہے گی آپ کی یہ بات کہ شق انضمام کی طرف راجع ہوگا اور ان اعتراضات سے باطل ہوگا یعنی

(۱) استکمال بالغیر لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ استکمال اپنی صفت سے ہو رہا ہے اور یہ جائز ہے۔ جب استکمال غیر سے ہو رہا ہو تو ناجائز ہے۔ یہاں اپنی ذات کی تکمیل اپنی صفت سے ہو رہی ہے اور اپنی صفت سے تکمیل ہو تو یہ کمال ہے۔

(۲) یہ صفت ممکن ہے اور ممکن صادر بالا اختیار ہوتا ہے اور جو صادر بالا اختیار ہو وہ مسبوق بالا ارادہ ہوتا ہے تو جب باری تعالیٰ ان ممکنات کو پیدا کر رہے تھے تو اس وقت اللہ کا علم تھا یا نہیں اگر نہیں تھا تو جھل اگر تھا تو کس قسم کا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صفات باری تعالیٰ سے اضطراراً ثابت ہیں اور عجز باری تعالیٰ ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ صفات حقیقیہ جتنے بھی ہیں سارے اضطراراً ثابت ہیں، اختیاراً ثابت نہیں ہیں، اس لئے کہ صدور کے وقت یہ نہیں ہو سکے اور جب یہ نہیں ہو سکے تو العیاذ باللہ ان کے ضد باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہوں گے جو کہ قباح ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اضطراری طور پر ثابت ہیں، اختیاری طور پر نہیں، جب سے ذات ہے۔ صفات بھی ہیں۔ کوئی زمانہ ایسا نہیں کہ ان صفات سے خالی ہو یعنی تاخر زمانی نہیں ہے۔ تاخر ذاتی ہے۔

(۳) اور جہل فی مرتبة الذات لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم جب باری تعالیٰ سے منفصل ہو تو ذات کے مقابلہ میں علم نہیں آیا اور ذات کے مقابلہ میں جب علم نہ آئے تو جہل ہی آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ جہل

عبارت ہے عدم العلم فی مرتبة العلم سے اور مطلقاً عدم العلم سے عبارت نہیں ہے۔ اور مرتبة العلم صفتیت کا مرتبہ ہے ذات کا نہیں ہے، تو نفس ذات کے مقابلے میں علم کا نہ آنا جمل نہیں ہے۔ بلکہ صفتیت کے مقابلے میں علم کا نہ آنا جمل ہے، ماخنی فیہ میں اول لازم ہے نہ کہ ثانی۔

شق عینیت

اس میں تین مذاہب ہیں: (۱) صوفیاء کرام، (۲) فرفریوس، (۳) اکثر مشائخ۔

(۱) صوفیاء کرام کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عین باری تعالیٰ ہے کہ ذاتاً متحد ہے اور اعتباراً متغیر ہے۔ (اتحاد ذاتی تغیر اعتباری) کہ ذات کے لحاظ سے تو فرق نہیں ہے۔ علم ذات باری تعالیٰ کے ساتھ عین ہے۔ وہی ذات واحدہ ہے جو کہ اعتباراً متکثر ہوتا ہے، مثلاً ایک کمرے میں جس میں ہر طرف شیشے لگے ہوئے ہوں۔ کوئی شخص داخل ہو جائے تو اس میں وہ شخص ہر طرف نظر آئے گا، تو یہ اعتباری متکثر ہے تو اسی طرح باری تعالیٰ بھی ہے۔ ذات واحدہ بسیطہ ہے۔ لیکن اعتباری متکثر ہے۔ اس لئے کہ جدھر بھی دیکھو تو اللہ ہی اللہ ہے۔

(۲) فرفریوس۔ یہ کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔ لیکن اتحاد ذاتی تغایر وجودی ہے کہ وجود واجب فی نفسہ بنفسہ بنفسہ ہے اور ممکنات کا وجود بغیرہ ہے۔

(۳) اکثر مشائین - یہ لوگ کہتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے

لیکن تغیر ذاتی اتحاد اعتباری ہے -

ان تینوں پر ہم تبصرہ نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقول متوسط سے

بالا تر ہیں - لہذا ہم ان سے بحث نہیں کرتے -

لَا يُنْتَجُ

لا ینتج اس کے اندر دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ متناقض ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو، سائل یہ سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کے شئون کتنے عظیم ہیں کہ جس نے تجھے تعجب میں ڈال دیا، تو جواب دیا کہ لا ینتج مبرہن نہیں ہے تفصیلاً ان پر براہین قائم نہیں کئے جاسکتے، اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ قیام براہین نفس متناہی ہے۔ تو نفس زمانہ متناہی میں غیر متناہی شئون پر براہین قائم نہیں کر سکتا۔

(۲) جملہ حالیہ ہو تو حال ہو گا شان سے یا شان کی ضمیر سے بمعہ ہر تقدیر لا ینتج معروف کا صیغہ ہو گا یا مجہول کا اور انتاج کا معنی لغوی مراد ہو گا یا اصطلاحی، تو یہ کل آٹھ احتمال ہو گئے۔

(۱) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو۔

(۲) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال ہو اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو۔

(۳) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان کے ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو۔

(۴) مجہول کا صیغہ ہو۔ شان کی ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی لغوی

مراد ہو۔

(۵) معروف کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو۔ انتاج سے معنی اصطلاحی

مراد ہو۔

(۶) معروف کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو۔ انتاج سے معنی لغوی

مراد ہو۔

(۷) معروف کا صیغہ ہو۔ شان کی ضمیر سے حال واقع ہو۔ انتاج سے معنی

اصطلاحی مراد ہو۔

(۸) معروف کا صیغہ ہو۔ شان کی ضمیر سے حال واقع ہو۔ انتاج سے معنی

لغوی مراد ہو۔ اب ہر ایک کی تفصیل سنئے۔

۱۔ لایق مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو۔ انتاج سے معنی

اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ

مبراہن نہیں ہے تو نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ شئون باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور زمانہ قیام

براہین نفس متناہی ہے، اس لئے کہ نفس حادث ہے تو زمانہ متناہی میں نفس

غیر متناہی شئون پر براہین قائم نہیں کر سکتے۔ لہذا شان باری تعالیٰ مبراہن

نہیں ہے اور مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

۲۔ لایق مجہول کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی لغوی

مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے

مولود نہیں ہے تو یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ والد اور مولود ہونا جی (زندہ) کی صفت ہے اور شئون باری تعالیٰ غیر جی ہیں، مولود تو وہ ہوتا ہے کہ جس میں جان ہو اور جو غیر جی ہو وہ مولود نہیں ہو سکتا تو نفی صحیح ہے۔

اور غیر مفید اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے شئون بھی غیر جی اور غیر مولود ہیں۔

۳۔ لایٹج معروف کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے مراد معنی اصطلاحی ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے برہان نہیں ہے تو یہ نفی غیر صحیح، غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی صحیح اس لئے نہیں ہے کہ شئون باری تعالیٰ اپنے صفات حقیقیہ پر براہین ہیں اس لئے کہ صفات حقیقی کے لئے یہ شئون اثر ہیں اور حقیقی صفات ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور اثر اپنے موثر پر برہان ہوتا ہے۔ لہذا شئون باری تعالیٰ صفات پر برہان ہیں تو نفی صحیح نہیں ہے اور جب نفی غیر صحیح ہے تو مفید للتمدح بھی نہیں ہے اور اگر معنی یہ ہو کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی پر برہان واقع نہیں کرتی تو پھر یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

صحیح اس لئے ہے کہ برہان قائم کرنا جی کی صفت ہے اور شئون باری تعالیٰ غیر جی ہیں تو وہ برہان قائم نہیں کر سکتے تو نفی صحیح ہے اور غیر مفید للتمدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ اختصاص نہیں ہے کہ ہمارے شئون بھی غیر جی ہے اور برہان قائم نہیں کر سکتے۔

۴- لایٹ معروف کا صیغہ ہو۔ شان سے حال واقع ہو اور انتاج سے مراد معنی لغوی ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے۔ یہ نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ والد مولود ہونا جی کی صفت ہے اور شئون باری تعالیٰ غیر جی ہے اور کسی کی شان کسی کے لئے والد نہیں ہو سکتا تو نفی صحیح ہے اور غیر مفید للتمدح ہے۔ اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں کہ ہمارے شئونات بھی غیر جی ہیں اور والد نہیں ہو سکتے۔

۵- لایٹ معلوم کا صیغہ ہو اور شان کی ضمیر سے حال ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ کسی چیز پر برہان نہیں تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ نفی غیر صحیح اس لئے ہے کہ قاضی نے کہا ہے کہ ”بل ہو برہان علی کل شئی“ تو یہ کہنا کہ وہ کسی شئی پر برہان نہیں ہے۔ غلط ہے۔ یعنی لایٹ کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ ہے اور ہر وہ چیز جو ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ ہو وہ برہان ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ بھی ہر چیز پر برہان ہے۔

اور باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ اور مظہر لغیرہ اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ نور ہے اور نور ایسے ہی ہوتا ہے کہ اپنی ذات کے لحاظ سے ظاہر اور دوسروں کے لئے مظہر ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ ظاہر لذاتہ مظہر لغیرہ ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایسی چیز جو ظاہر لذاتہ مظہر لغیرہ ہوتا ہے وہ برہان ہوتی ہے لہذا باری تعالیٰ

ہر چیز پر برہان ہے تو نفی غیر صحیح ہے اور جب نفی غیر صحیح تو غیر مفید للمتمدح ہے۔

۶۔ لایق مجہول کا صیغہ ہو۔ شان کی ضمیر سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی اصطلاحی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ ذات باری تعالیٰ مبرہن نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للمتمدح ہے۔ اس لئے کہ برہان سے متبادر برہان لمی ہے اور اللہ تعالیٰ پر کوئی برہان لمی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے لئے علت ہے معلول نہیں ہے اور اس لئے کہ باری تعالیٰ برہان ہے۔ ہر چیز پر تو اگر باری تعالیٰ مبرہن ہو جائے تو باری تعالیٰ پر کوئی اور چیز برہان ہو جائے گا تو وہ برہان نفس ذات ہو گا یا غیر ہوگا۔ اگر باری تعالیٰ کے لئے کوئی اور چیز برہان ہو تو دور لازم آئے گا اور اگر خود باری تعالیٰ اپنی ذات پر برہان ہو تو علتیت الشئى لفسہ لازم آئے گا حالانکہ برہان و مبرہن میں تغایر ہوتا ہے البتہ اگر برہان سے دلیل ”انی“ مراد ہو تو نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ مبرہن ہے دلیل انی کے ساتھ۔

۷۔ لایق مجہول کا صیغہ ہو اور حال ہو ضمیر شان سے اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ ذات باری تعالیٰ مولود نہیں ہے۔ تو یہ نفی صحیح مفید للمتمدح ہے۔

نفی صحیح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ مولود نہیں ہے ورنہ حدوث واجب لازم آئے گا اور حدوث واجب باطل تو باری تعالیٰ کا مولود ہونا بھی باطل اور مولودیت مستلزم ہوتا ہے حدوث کو اسلئے کہ مولود پہلے معدوم ہوتا ہے۔

پھر موجود ہو جاتا ہے اور یہ حادث ہی کی صفت ہے کہ پہلے نہ ہو اور بعد میں آئے اسلئے کہ جس کی ابتداء معلوم ہو تو وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم کا کوئی ابتداء اور انتہا معلوم نہیں ہوتا لہذا نفی صحیح ہے اور مفید للمتدح بھی ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

۸۔ لایق معلو کا صیغہ ہو اور شان کے ضمیر سے حال واقع ہو اور انتاج سے معنی لغوی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ خود کسی کے لئے والد نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للمتدح ہے مفید للمتدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور نفی صحیح ہے صحت نفی کے لئے چند دلائل ہیں۔

(۱) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ نقصان فی ذات الواجب لازم آئے گا اور نقصان فی ذات الواجب باطل ہے تو باری تعالیٰ کا والد بننا بھی باطل نقصان اس لئے آئے گا کہ والد وہ ہوتا ہے کہ جس کے جسم سے جزا منفصل ہو جائے اور اس کی مثل کے لئے مبداء بن جائے اور جب جزا منفصل ہو گا تو نقصان لازم آئے گا اور اگر جزا کا انفصال نہ ہو تو مثل کے لئے مبداء نہیں بنے گا اور پھر اس کو والد بھی نہیں کہتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں تو نفی صحیح ہے۔

(۲) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ورنہ ترکیب لازم آئے گی اور

ترکیب فی ذات الواجب باطل تو باری تعالیٰ کا والد ہونا بھی باطل
ترکیب اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ ذہناً و خارجاً بسیط ہے۔

اور ترکیب اس لئے لازم آتی ہے کہ والد وہ ہوتا ہے کہ جس سے جزاً
منفصل ہو جائے اور اس کے مثل کے لئے مبداء بن جائے تو انفصال
جزء جزء آخر کا تقاضا کرتا ہے اور اگر دوسرا جزآنہ ہو تو اس پہلے والے
پر جزا کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا۔ اطلاق تو تب صحیح ہوگا جب کہ دوسرا
جزء موجود ہو اور اگر جزء آخر ہو تو ترکیب آئے گی تو معلوم ہوا کہ
باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ ترکیب لازم آئے گی لیکن
التالی باطل فالمقدم مثله۔

(۳) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد نہیں ہے ورنہ امکان الواجب لازم آئے

گالکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔

اس لئے کہ باری تعالیٰ واجب ہے۔ اگر ممکن بن جائے تو قلب الحقائق
آئے گا اس وجہ سے کہ اگر باری تعالیٰ والد بن جائے تو محتاج ہوگا۔ اس
لئے کہ والد کل کی حیثیت سے ہوتا ہے اور اولاد جزء کی حیثیت سے
اور کل جزء کی طرف محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہوتا ہے وہ ممکن ہی
ہوتا ہے تو امکان باطل لہذا باری تعالیٰ کا والد ہونا بھی باطل ہے۔

(۴) باری تعالیٰ کسی کے لئے والد اور مولود نہیں بن سکتے ورنہ تماثل لازم

آئے گا لیکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔

دلیل ملازمہ : اگر باری تعالیٰ والد یا مولود ہو جائے تو والد وہ ہوتا ہے کہ اس سے جزء منفصل ہو کر اس کی مثل کے لئے مبداء بن جائے تو مولود والد کا مثل ہوتا ہے تو ہمہ ہر تقدیر تماثل آئے گا اور تماثل باطل ہے، وجہ بطلان تماثل یہ ہے کہ تماثل کی دو قسمیں ہیں۔

تماثل جنسی اور تماثل نوعی اس لئے کہ تماثل اشتراک فی الصفات الذاتیہ کو کہا جاتا ہے پس اگر جمیع صفات میں اشتراک ہو تو تماثل نوعی ہوگا جسے کہ زید و عمرو کے درمیان اور اگر بعض اوصاف میں ہو تو تماثل جنسی ہوگا جیسے کہ انسان اور جماد کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے لئے یہ دونوں تماثل باطل ہے۔ تماثل جنسی اس لئے باطل ہے کہ یہ مستلزم ہوتا ہے ترکیب کو، اور باری تعالیٰ کے لئے ترکیب باطل تو تماثل جنسی بھی باطل اور یہ ترکیب کو اس لئے مستلزم ہوتا ہے کہ ان دونوں متماثلین کے لئے جب جنس آئے گا تو اس میں شرکت ہوگی۔ وکل مالہ جنس فله فصل و کل مالہ جنس و فصل فہو مرکب لہذا تماثل جنسی باطل اور تماثل نوعی بھی باطل۔

ورنہ زیادت وجود لازم آئے گا اور زیادت وجود باطل تو تماثل نوعی بھی باطل وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب تماثل نوعی ہوگا تو ان دونوں افراد میں یہ نوع مابہ الاشتراک ہوگا اور مابہ الاشتراک کے لئے مابہ الامتیاز چاہئے اور امتیاز تشخیص سے ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک سے مابہ الامتیاز کا غیر ہونا لازمی ہے تو معلوم ہوا کہ تشخیص زائد ہوگا اور جب تشخیص زائد ہو تو وجود بھی زائد ہوگا۔ اس لئے کہ تشخیص اور وجود مترادف ہیں اور زیادت وجود باری

تعالیٰ باطل تو تماثل نوعی بھی باطل اور جب تماثل نوعی اور جنسی باطل ہو تو والدیت اور مولودیت بھی باطل۔

(۵) باری تعالیٰ کا والد مولود ہونا باطل ہے ورنہ تکافو لازم آئے گا تکافو باطل لہذا باری تعالیٰ کا والد مولود ہونا بھی باطل۔

اعتراض : تکافویوں لازم آئے گا اور تکافو کسے کہتے ہیں۔

جواب : تکافو اس کو کہتے ہیں کہ دو شین میں سے ہر ایک کا تحقق اور تعقل دوسرے پر موقوف ہو اور والد مولود کا تحقق و تعقل بھی ایک دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ والد کا تحقق اور تعقل مولود پر اور مولود کا تحقق و تعقل والد پر موقوف ہے۔

اور تکافو وہاں ہوتا ہے۔ جہاں احد ہما علت موجب ہو آخر کے لئے یا دونوں معلولین ہو علت ثالث کے لئے مختصر وجہ بطلان تکافو یہ ہے کہ تکافو مستلزم ہے امکان کے لئے اور امکان باطل ہے تو تکافو بھی باطل ہوگا۔

(۶) باری تعالیٰ والد مولود نہیں ہے ورنہ تماثل نوعی یا تماثل جنسی لازم آئے گا۔ لکن التالی باطل فالعقد مقدم مثله فی البطلان وجہ ملازمہ ماقبل سے ظاہر ہے اور وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ مماثل نوعی اس لئے باطل ہے کہ امکان لازم آئے گا یا اثنینیت بلا امتیاز اور عدم تعدد علی فرض تعدد لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہے تو تماثل نوعی بھی باطل ہے۔ وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ اثنینیت بلا امتیاز اگر ہو تو دودو نہیں ہو گئے بلکہ ایک ہو جائیں گے اس طرح عدم تعدد علی فرض التعدد بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ خلاف المفروض ہے۔ وجہ ملازمہ یہ

ہے کہ افراد نوعیہ آپس میں ایک دوسرے سے تشخص کے ساتھ ممتاز ہوتے ہیں۔

اب ہم پوچھ رہے ہیں کہ تشخص کے لئے مقتضی کون ہے۔ ذات ہے یا خارج اگر خارج ہو تو خارج کی طرف احتیاج آیا اور احتیاج ممکن کا خاصہ ہے اور اگر نفس ذات ہو تو نفس ذات تو تمام افراد میں شریک ہوتی ہے اور شرکت مقتضی متلزم ہے شرکت مقتضی کے لئے تو تشخص تمام میں مشترک ہو اور جب تشخص مشترک ہو تو امتیاز نہیں آیا بلکہ اثنیت بلا امتیاز آیا اور تماثل جنسی بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ فصل مقسم کا مقوم یا فصل مقسم کا جاعل ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ لہذا تماثل جنسی بھی باطل ہے۔

فصل مقسم وہ ہوتا ہے جو خارج عن الذات محصل للوجود ہو فصل مقوم وہ ہوتا ہے جو داخل فی الذات محصل للوجود ہو جاعل وہ ہوتا ہے جو خارج عن الذات محصل للذات و الوجود کلیهما ہو بطلان التالی ظاہر ہے۔ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جنس کے افراد کے لئے فصل مقسم محصل ہوتا ہے اور یہی فصل مقسم محصل للوجود ہوتا ہے اور وجود باری تعالیٰ تو عین باری تعالیٰ ہے تو گویا فصل مقسم محصل للذات ہو گا تو پھر ہم پوچھیں گے کہ یہ محصل للذات داخل فی الذات ہے یا خارج عن الذات ہے اگر داخل ہو تو فصل مقسم مقوم بنے گا اور اگر خارج ہو تو جاعل بنے گا۔

لكن التالی باطل فالـمقدم مثله فی البطلان

ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ والد اور مولود نہیں ہے۔

لا یتغیر

لا یتغیر میں دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ مستانقہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو، سائل کا سوال یہ ہے۔ باری تعالیٰ کے شئون کتنے عظیم ہیں جن نے تجھے تعجب میں ڈالا تو جواب دیا کہ لا یتغیر شئونات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہیں لامتناہی سے تنہا ہی کی طرف تو باری تعالیٰ کے شئون غیر متناہی ہیں اس لئے اس کثرت نے ہمیں تعجب میں ڈال دیا۔

(۲) لا یتغیر جملہ حالیہ ہو تو شان سے حال واقع ہوگا، یا ضمیر شان سے، بقاء ہر تقدیر معلوم ہی کا صیغہ ہے، مجہول کا نہیں، اس لئے کہ باب تفعّل ہونے کی وجہ سے لازمی ہے اور اس کا مجہول نہیں آتا تو دو احتمالات ہو گئے۔

(۱) لا یتغیر معلوم کا صیغہ ہو اور شان سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ شان باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے۔ علی تقدیر نفی صحیح مفید للتمدح ہے اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اگر معنی یہ ہو کہ شئون باری تعالیٰ متغیر نہیں ہیں، لامتناہی سے تنہا ہی کی طرف تو یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے، اس لئے کہ شئونات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں اور لامتناہی سے تنہا ہی کی طرف متغیر نہیں

ہوتے اور مفید للمتدح اس لئے ہے کہ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ مخلوقات میں کوئی ایسا نہیں ہے کہ اس کے شئونات غیر متناہی ہو۔

اور اگر معنی یہ ہو کہ شان باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے، عدم سے وجود کی طرف اور وجود سے عدم کی طرف تو یہ نفی غیر صحیح غیر مفید للمتدح ہے، اس لئے کہ شئون باری تعالیٰ متغیر ہوتے ہیں۔ جیسے کہ کل یوم ہونی شان ہے تو ہر روز الگ الگ شان ہو۔ تو تغیر و تبدل تو آیا۔ لہذا نفی غیر صحیح ہے۔ جب نفی صحیح نہ ہو تو مفید للمتدح بھی نہیں ہوتا۔

(۲) لایتغیر معلوم کا صیغہ ہوشان کی ضمیر سے حال واقع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے تو یہ نفی صحیح مفید للمتدح ہے۔ باری تعالیٰ متغیر نہیں۔ ذات کے اعتبار سے اور صفات کے اعتبار سے اگر باری تعالیٰ متغیر ہو، تو تغیر عدم سے وجود کی طرف ہوگا یا وجود سے عدم کی طرف ہوگا۔ اگر تغیر عدم سے وجود کی طرف ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ یہ مستلزم ہے حدوث، کو لان العدم ینافی القدم عدم قدم کے منافی ہے اور باری تعالیٰ قدیم ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے۔

اور اگر تغیر وجود سے عدم کی طرف ہو تو حدوث لازم آئے گا اور حدوث مستلزم ہے، امکان کو اور امکان باری تعالیٰ باطل ہے ورنہ قلب الحقائق لازم آئے گا۔ لہذا تغیر باری تعالیٰ وجود سے عدم کی طرف باطل

ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ

باری تعالیٰ کی وجود ذاتی میں اگر تغیر آئے گا تو وجود ذاتی نہیں رہے گا اور وجود ذاتی اور جوہ ذاتی میں تغیر نہیں ہوتا، لہذا نفی صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں تغیر نہیں آتا اور باری تعالیٰ کے صفات حقیقی بھی متغیر نہیں ہیں، اس لئے کہ صفات حقیقی ہمارے نزدیک لازم موجب ہیں یعنی لازم وجوبی ہے تو اگر صفات میں تغیر آئے گا تو ذات میں بھی تغیر آئے گا۔ اس لئے کہ تغیر اللازم بمستلزم تغیر الملزوم۔ تغیر لازم مستلزم ہے تغیر ملزوم کو، لہذا صفات میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا اور حکماء کے نزدیک صفات حقیقی عین باری تعالیٰ ہیں تو تغیر احدى العینین بمستلزم تغیر عین الاخر۔ دو عینوں میں ایک کا تغیر دوسرے عین میں تغیر کو مستلزم ہے۔ لہذا صفات حقیقی متغیر نہیں ہو سکتے۔

اور صفات اضافیہ محضہ میں تغیر و تبدل آسکتا ہے، اس لئے کہ صفات اضافیہ محضہ میں تغیر مستلزم نہیں ہے تغیر ذات کو کہ یہ تغیر ذات میں نہیں ہوتا بلکہ حاشیہ آخر میں ہوتا ہے۔

اضافت میں، تغیر، تغیر فی الذات کو مستلزم نہیں ہوتا۔

صفات کی دو قسمیں ہیں : صفات ثبوتیہ - صفات سلبیہ -

صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں :

حقیقیہ محضہ، حقیقیہ ذات الاضافہ، اضافہ محضہ -

صفات سلبیہ کی ایک ہی قسم ہے - حقیقیہ محضہ -

حقیقہ محضہ وہ ہوتے ہیں کہ جن کا تحقق اور تعقل اور ترتب آثار کسی پر موقوف اور محتاج نہ ہو، جیسے کہ حیاۃ کہ اس کا تحقق اور تعقل کسی چیز پر موقوف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حیاۃ ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ متعلق ہو جائے تو وہ متصف ہو جاتا ہے، علم اور قدرت کے ساتھ۔

حقیقہ ذات الاضافت: وہ ہوتے ہیں کہ جو تحقق اور تعقل میں کسی پر موقوف نہ ہو اور ترتب آثار میں محتاج ہو جیسے کہ علم اور قدرت ہے، اس لئے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جب کسی کے ساتھ متعلق ہو جائے تو وہ معلوم اس کو منکشف ہو جاتا ہے۔

اور قدرت ایک ایسی صفت ہے کہ اس کی شان میں سے یہ ہے کہ جس کے ساتھ یہ متعلق ہو جاتا ہے تو اس میں ایک صلاحیت آتی ہے کہ یقندر بھا علی فعل۔ جب قدرت کو استعمال کرتا ہے تو مقدور میں قدرت آئے گی۔

اضافیہ محضہ: وہ ہوتے ہیں جو تحقق و تعقل اور ترتب آثار میں دوسرے کے محتاج ہو۔ جیسے کہ احیاء اور اماتت ہیں کہ جب ان میں تغیر و تبدل آئے گا تو یہ تغیر ذات میں نہیں آئے گا بلکہ غیر اور حاشیہ میں تغیر آئے گا تو معلوم ہوا کہ اضافیہ محضہ میں تغیر و تبدل آتا ہے۔

یہ بحث تو تھی معروف کی لیکن اگر باب تفعل کو تفعلیل کے معنی میں لیا جائے تو متعدی بھی ہو سکتا ہے پھر اگر مجہول ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہو گا اس حال میں کہ شئون اللہ تعالیٰ کو متغیر نہیں کیا جاتا ہے۔ تو نفی صحیح

ہے اس لئے کہ شئون اللہ کو کوئی اور متغیر نہیں کر سکتا اور اختصاص کی وجہ سے مفید بھی ہے اور اگر ضمیر شان سے حال ہو تو معنی یہ ہوگا۔ اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کو متغیر نہیں کیا جاتا ہے تو نفی صحیح اور مفید ہے کمالاً یخفی۔

اور اگر معلوم متعدی ہو اور حال ہو شان سے تو معنی یہ ہوگا۔ اس حال میں کہ شان اللہ متغیر نہیں کرتے اشیاء کو تو نفی صحیح ہے اس لئے کہ تغیر کرنا حی کی صفت ہے اور شئون غیر حی ہیں لہذا عدم اختصاص کی وجہ سے غیر مفید ہے۔

اور اگر حال ہو ضمیر شان سے تو معنی یہ ہوگا اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں کرتے اشیاء کو تو یہ نفی غیر صحیح ہے۔ لان المغیر والمعرف فی کل شئی هو اللہ تعالیٰ۔ اب یہ چار احتمالات اور بیان کر دیئے تو کل چھ احتمالات ہو گئے۔

تعالیٰ عن الجنس و الجهات

در آنحالیکہ باری تعالیٰ جنس اور جہات سے عالی ہے۔

اس جملہ کے عنوان کو ماتن نے بدل دیا، اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ جملہ شان یا شان کی ضمیر سے حال واقع نہیں ہے بلکہ یہ لایعین کی ضمیر سے حال واقع ہے اس وجہ سے عنوان کو بدل دیا اور پہلے کی طرح عنوان کو نہیں لایا اور واو عاطفہ کو بھی نہیں لایا۔

اعتراض: جنس کی نفی لائحہ کے بعد مستدرک ہے۔ اس لئے کہ لائحہ کے اندر جنس کی نفی ہو چکی ہے۔ دوبارہ تعالیٰ عن الجنس کہنا مستلزم ہے استدراک کو۔ اس لئے کہ حد تو جنس اذ فضل سے مرکب ہوتا ہے اور اس کی نفی ہو گئی۔

جواب: یہ تصریح ماعلم ضمنائے ہے۔ اس کو مستدرک نہیں کہا جاتا۔ لہذا تعالیٰ عن الجنس کو لائحہ کے بعد ذکر کرنا، مستدرک نہیں ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے۔ کہ

: حد کے ساتھ جنس لازم ہے اور نفی ملزوم مستلزم ہے نفی لازم کو، لہذا لائحہ میں جنس کی صراحۃً نفی ہے نہ کہ ضمناً لائحہ میں نفی صراحۃً ہوئی اور تعالیٰ عن الجنس میں بھی نفی صراحۃً ہے تو یہ استدراک ہی ہے۔

جواب: یہاں جنس سے مراد جنس لغوی ہے اور لائحہ میں جنس اصطلاحی کی نفی ہوئی۔ تو استدراک نہیں آیا۔ لیکن پھر۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر جنس سے مراد جنس لغوی ہو اور اس کی نفی ہو تو براعتۃ الاستہلال حاصل نہیں ہوگا۔

براعتۃ الاستہلال اس کو کہتے ہیں کہ کتاب کی ابتداء میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں کہ وہ آنے والے مقاصد پر دال ہو۔

جواب: ایہام براعتۃ الاستہلال موجود ہے۔ والا یہام یکفی للمرأۃ اور وہ اس طرح کہ جنس کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی بعیدہ اور دوسرا معنی قریبہ تو جنس سے معنی بعیدہ مراد ہے جو کہ معنی لغوی ہے اور ذہن معنی قریبہ کی

طرف سبقت کرے گا۔ لہذا ایہام موجود ہے کہ جنس سے مراد معنی بعیدہ یعنی معنی لغوی ہو اور جنس اصطلاحی یہ معنی قریبہ ہے یہ ایہام براعتہ کے لئے کافی ہے۔

اعتراض: جب جنس سے معنی لغوی مراد ہوا جو کہ بمعنی مثل ہے تو تعالیٰ عن الجنس کا ذکر لایٹج کے بعد مستدرک ہو گا۔ اس لئے کہ والد مولود بھی بمعنی مثل ہوتے ہیں تو پھر بھی استدراک لازم آیا۔

جواب: لایٹج میں مثل کی نفی ہو چکی ہے، لیکن تعالیٰ عن الجنس کا ذکر لایٹج کے بعد تصریح ماعلم ضمناً ہے۔ وہاں نفی والدیت مولودیت کی ہوئی تو اس میں مثل کی نفی ضمناً ہوئی اور یہاں مثل کی نفی صراحۃً کر رہے ہیں لہذا استدراک لازم نہیں آیا۔

اعتراض: والد اور مولود سے تو مماثل کی نفی صراحۃً ہوئی ہے نہ کہ ضمناً۔
جواب: تعالیٰ عن الجنس والجمہات لایٹج پر دلیل ہے دعویٰ یہ ہے کہ اللہ لایٹج اس لئے کہ اللہ جنس اور جمہات سے عالی ہے اور ہر وہ چیز جس کے لئے جنس اور جمہات نہ ہو۔ وہ منج نہیں ہوتا ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ لایٹج۔ اصل اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی بجا سکتا ہے کہ تعالیٰ عن الجنس لایٹج پر دلیل ہو لہذا مستدرک نہیں دعویٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ متغیر نہیں ہے، ورنہ اس کے لئے جنس لازم آئے گا، لیکن التالیٰ باطل فالمقدم مثلاً ملازمہ یہ ہے کہ جب تغیر آئے گا تو قبول تغیر لازم آئے گا اور قبول کرنا مادے کی صفت ہے اور مادہ لا بشرط شئی کے درجے میں جنس ہوتا ہے اور مادہ اور جنس ایک ہی ہے۔

صرف فرق اعتباری ہے تو معلوم ہوا کہ اگر تغیر آئے گا تو جنس لازم آئے گا
لہذا تعالیٰ عن الجنس مستدرک نہیں ہے۔

تعالیٰ عن الجنس و الجهات - باری تعالیٰ جنس اور جہات سے
بری ہے۔ جہات سے مراد یا تو اطراف ثلاثہ ہوں گے جس کو جہات حمیہ کہا
جاتا ہے کہ نقطہ طرف خط، خط طرف سطح اور سطح طرف ہے جسم کا، تو باری
تعالیٰ کے لئے یہ اطراف ثلاثہ نہیں ہیں ورنہ باری تعالیٰ کم متعمم ہو جائے گا
اور جو کم متعمم ہوتا ہے۔ وہ قابل للانعدام ہوتا ہے اور قابل للانعدام ہونا
ممکن کی صفت ہے تو باری تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا لہذا جہات ثلاثہ
باری تعالیٰ کے لئے نہیں ہو سکتے۔

یا جہات ستہ مراد ہوں گے یعنی فوق تحت یمین، شمال، قدام اور خلف تو
باری تعالیٰ ان جہات ستہ سے مبرا ہے۔ اس لئے کہ یہ جہات انہیں جہات
ثلاثہ کو عارض ہوتے ہیں۔

اور یہ جہات ستہ طول، عمق، عرض کے لحاظ سے ہوتے ہیں اور جسم کو
عارض ہوتے ہیں تو اگر یہ اطراف آجائے تو جسم آئے گا اور جسم سے باری
تعالیٰ مبرا ہے۔ لہذا ان جہات ستہ سے تعالیٰ عن الجنس والجهات یعنی باری
تعالیٰ ان جہات ستہ سے مبرا ہے۔

یا جہات سے مراد جہات منطقی ہوں گے جیسے ضرورۃ امتناع دوام وغیرہ
تو نفی علی تقدیر صحیح غیر مفید للتمدح اور علی تقدیر آخر نفی غیر صحیح غیر مفید
للمدح۔

اگر نفی جہات منطقی ذات مفردہ سے ہو تو نفی صحیح غیر مفید للتمدح ہے۔ اس لئے کہ جہات منطقی قضیہ کے ساتھ لگتے ہیں اور قضیہ کو عارض ہوتے ہیں۔ مفرد کے ساتھ نہیں لگتے اور نہ ہی اس کو عارض ہوتے ہیں۔ لہذا نفی صحیح ہے اور اختصاص نہ ہونے کی وجہ سے غیر مفید للتمدح ہے اور اگر جہات منطقی کی نفی سے ذات مرکب مراد ہو تو نفی غیر صحیح۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ ثبوت محمول کے ساتھ تو ثابت ہے کہ اللہ واحد بالضرورہ تو نفی غیر صحیح اور غیر مفید للتمدح ہے۔

یا جہات سے مراد امکانہ ہیں کہ باری تعالیٰ مکان سے عالی ہے یہ نفی صحیح مفید للتمدح ہے۔ مکان میں تین مذاہب ہیں۔ (۱) مشائین، (۲) اشراقین، (۳) متکلمین۔

(۱) مشائین کے نزدیک مکان سطح باطن جسم حاوی جو کہ مماس ہو سطح ظاہر جسم محوی کے ساتھ۔

جیسے کہ لوٹے میں پانی ہو۔ تو ایک لوٹے کی اندرونی جانب اور دوسرا لوٹے کی ظاہری جانب اور پانی کا ایک وہ جانب جو اندر ہے اور دوسرا وہ جانب جو لوٹے کے ساتھ لگا ہوا ہے تو لوٹے کی اندرونی جانب اور پانی کا ظاہری حصہ یہ دونوں مماس ہیں۔

(۲) اشراقین۔ یہ کہتے ہیں کہ مکان عبارتہ ہے بعد مجردہ موجودہ سے۔

(۳) متکلمین کہتے ہیں کہ مکان عبارتہ ہے بعد مجردہ موهومہ سے تو ان

تینوں تعریفات کے مابین باری تعالیٰ کے لئے مکان نہیں ہے۔

لہذا باری تعالیٰ جہات سے بری ہے تو نفی صحیح ہے اور اختصاص کی وجہ سے مفید للتمدح بھی ہے۔ اس لئے کہ مکان کا آنا مستلزم ہے۔ احتیاج الی المکان کو اور جسمیت کو اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے لئے باطل ہیں۔ تو مکان بھی باطل ہوگا۔

کمالا یخفی

جعل الکلیات و الجزئیات

اس جملے میں دو احتمال ہیں۔

(۱) جملہ متانفہ ہو اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہو۔ سائل سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ محدود نہیں ہے متصور نہیں ہے منج نہیں ہے، متغیر نہیں ہے، جنس اور جہات سے عالی ہے اور مخلوق محدود بھی ہے، متصور بھی ہے۔ منج بھی ہے۔ ان کے لئے جنس اور جہات بھی ہیں تو پھر تو خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی علاقہ ہی نہ رہا بالکل بتائیں ہو گا۔

تو مصنف نے جواب دیا کہ جعل الکلیات والجزئیات۔ علاقہ موجود ہے جو کہ جاعل اور مجول کا علاقہ ہے۔ مخلوقات میں سے کچھ کلیات ہیں اور کچھ جزئیات ہیں اور یہ سب مجول ہیں اور اللہ ان کے لئے جاعل ہے تو علاقہ جعل پایا گیا۔

(۲) جملہ حالیہ ہو اور حال واقع ہو لایتغیر کے ضمیر سے تو معنی یہ ہو گا کہ لایتغیر حال کو نہ جاعل الکلیات والجزئیات۔ اس جملے سے مصنف کا مقصود دفع اعتراض ہے۔

اعتراض: آپ کہہ رہے تھے کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں ہیں ہم نہیں مانتے کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں بلکہ متغیر ہیں اس لئے کہ باری تعالیٰ کے لئے جعل

صفت حقیقی ہے اور جعل عدم سے وجود کی طرف متغیر ہوتا ہے اگر جعل متغیر نہ ہو تو قدم ممکنات لازم آئے گا کہ ممکنات ازل میں موجود تھے جیسے کہ جعل موجود تھا تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ صفات حقیقیہ متغیر نہیں ہیں۔ مصنف نے جواب دیا کہ لایعجز حال کو نہ جاعل الکلیات والجزئیات یعنی جعل صفت حقیقی ہے اور یہی ماترید یہ کا مذہب ہے لیکن اس صفت میں تغیر نہیں آتا ہے۔ رہا آپ کا اعتراض کہ قدم ممکنات لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدم ممکنات لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ مخلوق کا وجود صرف جعل پر موقوف نہیں ہے بلکہ تعلق ارادہ پر بھی موقوف ہوتا ہے اور تعلق ارادہ حادث ہے۔ لہذا قدم ممکنات نہیں آئے گا دوسرا جواب اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ جعل صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ صفت اضافی ہے اس میں دو مذہب ہیں۔

- (۱) ماترید یہ کا مذہب یہ ہے کہ جعل صفت حقیقیہ ہے۔
 - (۲) اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جعل صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافیہ ہے۔
- بہر حال اشاعرہ کے نزدیک جعل صفت اضافی ہے تو اگر اس میں تغیر آیا تو کوئی حرج نہیں ہے۔

جعل الکلیات والجزئیات میں پانچ دعوے ہیں۔

- (۱) باری تعالیٰ تمام عالم کا جاعل ہے۔ جعل کے اندر ضمیر باری تعالیٰ کی طرف راجع ہے اور الکلیات والجزئیات میں الف لام استغراقی ہے۔
- (۲) باری تعالیٰ مجہول نہیں ہے۔

(۳) جعل کلیات مقدم ہے۔ جعل جزئیات پر۔

(۴) جعل بسیط حق ہے۔

(۵) لا جاعل الا اللہ صفت جعل منحصر ہے باری تعالیٰ میں۔ اس لئے کہ اس جملہ کو مقام مدح میں لایا ہے اور مدح اختصاص کے ساتھ ہوتی ہے۔ تمام ممکنات کا جاعل باری تعالیٰ ہے اس دعویٰ میں چار فرق باطلہ کی تردید مقصود ہے۔

(۱) معتزلہ کی تردید: ان کا مذہب یہ ہے کہ عباد اپنے افعال کے لئے خود خالق ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ افعال عباد کے خالق ہو اور ہمدے اپنے افعال و اعمال کے خود خالق نہ ہوں تو تکلیف ممالا یطاق لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ لہذا ہمدے خود اپنے افعال و اعمال کیلئے خالق ہیں۔ اگر ہمدے اعمال خود نہیں کر سکتے اور خود افعال کے لئے خالق نہیں ہے تو ان کو کیوں مکلف بنایا گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عباد اپنے اعمال کے لئے خود خالق ہیں ورنہ عباد کو افعال حسنہ پر جزاء دینا اور افعال سیئہ پر سزا دینا صحیح نہیں ہوگا۔ اگر ہمدہ نماز اور افعال حسنہ میں بے اختیار محض ہے۔ اور خلق و جعل ہمدہ نہیں کر سکتا تو کیوں جزا دی جاتی ہے اور یہ انعامات ان کے لئے کیوں تیار کئے گئے ہیں جو کہ فرمان رسول ہے کہ القمر روضۃ من ریاض الجنۃ اور جنت کے انعامات کے بارے میں کہ مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔

اور اگر اعمال سیئہ کئے تو ان کے لئے عذاب تیار کیا ہے تو یہ سزا کیوں دی

جاتی ہے۔ اگر ہمہ اپنے افعال کے لئے خالق نہیں ہے تو اس کے افعال میں اس کا اختیار نہیں رہا جو وہ کرتا ہے تو ان کا باری تعالیٰ خالق اور جاعل ہے۔ وہ افعال تو اللہ نے کئے تو ہمہ کو سزا کیوں دی جاتی ہے۔ مصنف نے ان لوگوں کے تردید کرتے ہوئے کہا جعل الکلیات والجزئیات عباد اپنے افعال کے لئے خالق نہیں ہے بلکہ تمام کلیات اور جزئیات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور افعال عباد کلیات و جزئیات سے خالی نہیں ہے۔ تو افعال عباد کے لئے بھی خالق اللہ تعالیٰ ہے رہ گیا یہ اعتراض معتزلہ کا کہ تکلیف مالا یطاق آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق نہیں آئے گا اس لئے کہ ہمہ خلق اور جعل کا مکلف نہیں بلکہ کسب کا مکلف ہے اور کسب ہمہ کی طاقت میں ہے اس لئے تکلیف مالا یطاق نہیں آیا۔

اور جزا سزا کیوں دی جاتی ہے یہ اس لئے کہ ہمہ کسب کا مکلف ہے۔ تو کسب کی وجہ سے ان کو جزا یا سزا دی جاتی ہے۔ جعل کی وجہ سے نہیں دی جاتی جاعل اور خالق تو باری تعالیٰ ہے۔ لیکن کسب کرنے والا ہمہ ہے جس کی وجہ سے اس پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے۔

(۲) مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر شیعہ کی تردید کی۔ اس سے مراد یا تو یہ موجودہ شیعہ ہیں یا معتزلہ میں سے ایک فرقہ ہے وہ مراد ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ ہمہ کے افعال حسنہ کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ ہے اور افعال سیئہ کا خالق اور جاعل ہمہ خود ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ افعال قبیحہ بھی پیدا کرتے ہو تو اتصاف

باری تعالیٰ بالفتح لازم آئے گا اور یہ باطل تو افعال قبیحہ کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ نہیں ہوئے۔

جواب : مصنف نے جواب دیا جعل الکلیات والجزئیات کے تمام کلیات اور جزئیات کا خالق اور جاعل باری تعالیٰ ہے اور افعال قبیحہ خالی نہیں ہیں کلیات اور جزئیات سے تو عباد کے افعال سیئہ کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہوئے۔

اگر آپ کہے کہ اتصاف بالفتح لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک خلق ہوتا ہے اور ایک کسب ہوتا ہے خلق قبیح قبیح نہیں ہے کسب قبیح قبیح ہوتا ہے تو اتصاف مطلق قبیح نہیں ہے۔

(۳) مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر مجوس کی تردید کی مجوس کا مذہب یہ ہے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔ خیر، شرور۔ خیر کا خالق باری تعالیٰ ہے اور شرور کا خالق شیطان ہے۔ خیر جس کا خالق باری تعالیٰ ہے مجوس اس سے تعبیر کرتے ہیں یزدان کے ساتھ اور شرور جس کا خالق شیطان ہے تو اس سے تعبیر کرتے ہیں اھرمن کے ساتھ مجوس کہتے ہیں کہ شرور کے خالق باری تعالیٰ نہیں ہے ورنہ اتصاف باری تعالیٰ بالشر لازم آئے گا۔ لیکن التالیٰ باطل فالمتقدم مثلاً اتصاف باری تعالیٰ بالشرور ناجائز ہے تو شر کا خالق باری تعالیٰ کا ہونا بھی ناجائز۔

جواب : جعل الکلیات والجزئیات سارے عالم کا جاعل باری تعالیٰ ہے اور شرور کلیات اور جزئیات سے خالی نہیں۔ بعض شرور کلیات ہیں اور بعض

شرور جزیات ہیں تو شرور کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے رہا آپ کا اعتراض کہ اتصاف باری تعالیٰ بالشر لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک خلق شر ہوتا ہے اور ایک کسب شر ہوتا ہے تو خلق شر یہ اتصاف بالشر نہیں ہے اور کسب شر اتصاف بالشر ہے تو باری تعالیٰ جاعل ہے شر کا کسب شر نہیں ہے۔
(۴) مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر اہل حق والافتاق پر رد کی ان کے دو فرقے ہیں۔

۱۔ بعض کا مذہب یہ ہے کہ عالم کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموع ہو یہ اچانک اور بلا سبب پیدا ہے۔

۲۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ مجموعہ ”من حیث المجموع تو بغتہ“ پیدا ہے اور کل واحد بعض کے لئے جاعل ہیں اور بعض بعض کے لئے مجہول ہیں تو مصنف نے جعل الکلیات والجزئیات کہہ کر دونوں فرقوں کی تردید کی کہ تمام عالم کا جاعل باری تعالیٰ ہے اور عالم کلیات اور جزئیات سے خالی نہیں ہے۔ چاہے کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموع ہو باری تعالیٰ ہی جاعل ہے اور کوئی جاعل کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جاعل واجب ہوتا ہے۔ ممکن اور ممتنع نہیں ہو سکتا۔

ممتنع جاعل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کا اپنا وجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ممتنع ضروری العدم ہوتا ہے اور ممکن بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جاعل علت ہوتا ہے اور ممکن علت نہیں بن سکتا لہذا ممکن جاعل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ علت کی تعریف ممکن پر صادق نہیں آتی، علت کی تعریف یہ ہے کہ

جو معلول کے جمیع انحاء عدم (جہات عدم) کو ختم کر دے اور وجود کو ترجیح دے۔ جب انحاء عدم ختم ہو جاتے ہیں تو وجود ضروری ہو جاتا ہے اگر وجود ضروری نہ ہو تو ارتقاع العقین لازم آئے گا اور ممکن یہ نہیں کر سکتا کہ جمیع انحاء عدم کو ختم کر دے اس لئے کہ اس کا اپنا ایک نحو عدم بھی ہے۔ اگر اس کو ختم کرے گا تو علت الشئ لفسدہ لازم آئے گا اور علت الشئ لفسدہ باطل لہذا ممکن علت نہیں بن سکتا۔ تو ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ تمام عالم کا جاعل ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دعویٰ خامس بھی ثابت ہوا کہ لا جاعل الا اللہ۔

۲۔ اور دعویٰ ثانی بھی اس سے ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ مجہول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ مجہول ہو جائے تو اس کے لئے علت کیا ہے اگر اپنا نفس علت ہو تو علت الشئ لفسدہ لازم آئے گا اور اگر ممکنات میں سے کوئی علت ہوں تو دور لازم آئے گا۔ اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ پیدا نش مخلوقات کے لئے علت ہے اور اگر واجب آخر علت ہو تو تعدد وجہ لازم آئے گا اور ہم اس واجب میں پھر کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا۔

۳۔ جعل کلیات مقدم ہے۔ جعل جزئیات پر اس لئے کلیات کو مقدم کیا جعل جزئیات پر کہ یہ ان سے مقدم ہے۔ وسیا قی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ۔
۴۔ جعل بسیط حق ہے۔ یہ اشراقین کا مذہب ہے اور حق ہے۔ مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہرک مفعول ثانی کہ جعل بسیط ایک مفعول چاہتا ہے اور پھر اس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) اشراقین، (۲) مشائین۔

اشراقین اور مشائین یہ دونوں حکماء کے دو فرقے ہیں :

(۱) اشراقین : یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو (عدم) سے یعنی لیسیت (وجود) کی طرف یعنی ایسیت کی طرف جعل بسیط کے ذریعہ نکالا۔ مطلب یہ ہے کہ جعل کا اثر نفس مابیت مقررہ ہے۔

(۲) مشائین : ان کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے عالم کو لیسیت سے ایسیت کی طرف جعل مؤلف کے ساتھ نکالا ہے مطلب یہ کہ جعل کا اثر اقصاف الماہیت بالوجود ہے۔

ان دونوں کے درمیان تحریر محل نزاع یہ ہے کہ اشراقین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو لیسیت سے ایسیت کی طرف جعل بسیط کے ساتھ نکالا ہے اور مشائین کہتے ہیں کہ عالم کو لیسیت سے ایسیت کی طرف جعل مؤلف کے ساتھ نکالا ہے۔ اس تحریر محل نزاع سے بہت سے توہمات دفع ہو گئے۔ مثلاً

(۱) دونوں کے درمیان یہ جھگڑا اس بات میں ہو گا کہ اشراقین کہتے ہیں۔ جعل بسیط حق ہے اور مشائین کہتے ہیں۔ جعل مؤلف حق ہے۔ جعل بسیط حق ہے اس کا مطلب یہ ہو کہ کلمات سے بسیط ہے اور جعل مؤلف حق ہے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ کلمات سے مؤلف ہے۔

تو اشراقین کا مذہب بالبداهۃ حق ہے اور مشائین کا مذہب بالبداهۃ باطل ہے۔ اس لئے کہ جعل کلمات سے مرکب اور مؤلف نہیں ہے۔

(۲) اشراقین اور مشائین کا نزاع اس میں ہو گا کہ اشراقین کہتے ہوں گے جعل بسیط حق ہے یعنی حروف سے بسیط ہے اور مشائین کہتے ہوں گے کہ جعل مؤلف

حق ہے۔ یعنی حروف سے مولف ہے۔ تو پھر مشائین کا مذہب بالبداه
حق ہے اور اشراقین کا مذہب باطل ہے اس لئے کہ جعل حروف ہی
سے مولف ہے۔ تین حروف ج ع ل سے مولف ہے۔

(۳) اشراقین کہتے ہیں کہ جعل بسیط حق ہے۔ مطلب یہ کہ جعل بمعنی
خلق ہے اور مشائین کہتے ہیں کہ جعل مولف حق ہے۔ مطلب یہ کہ
جعل بمعنی تصمیر کے ہے یہ تو ہم بھی باطل ہے اس لئے کہ عقلاء کی
شان یہ نہیں ہے کہ وہ اس میں تنازع کرے۔ یہ نزاع تو کتب لغت کے تتبع
سے حل ہوتا ہے کہ جعل دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

(۴) اشراقین اور مشائین کے درمیان نزاع اس بات میں ہو گا کہ جعل کا اثر
بسیط ہے یا جعل کا اثر مرکب ہے۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ
جعل کا اثر کبھی بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ
محل نزاع کے تعین سے تمام توہمات دفع ہو گئے۔ پھر یہ نزاع مبنی
ہے۔ نزاع فی الوجود پر اصل نزاع وجود میں ہے۔ وجود کی دو قسمیں
ہیں۔ (۱) وجود مصدری جس سے تعبیر بودن سے کیا جاتا ہے۔ (۲)
وجود حقیقی جو ماہ الوجودیت سے عبارت ہے اختلاف اس میں ہے کہ
وجود عین ماہیت ہے یا نہیں۔

اشراقین کہتے ہیں کہ وجود حقیقی عین ماہیت ہے۔ اس لئے جعل کا اثر
نفس ماہیت مقررہ ہے۔

اور مشائین کہتے ہیں کہ وجود حقیقی عین ماہیت نہیں ہے۔ بلکہ ماہیت کے

اور منضم الیہ کا لیکن یہ وجود کے علاوہ کے لئے قانون ہے۔ وجود کے اندر نہیں ہے۔ اشراقین کی دوسری دلیل دلیل نقلی ہے کہ جعل الظلمات والنور جعل کا ایک مفعول ذکر ہے۔ دوسرا ذکر نہیں ہے تو یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ جعل بسیط حق ہے۔

رہی یہ بات کہ مفعول ثانی کو حذف کیا ہوگا تو جعل میں حذف مفعول جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ التباس لازم آئے گا۔ مشائین کی دود لیلیں ہیں عقلی و نقلی مشائین کے لئے نقلی دلیل جعل الشمس ضیاء والقمر نور ہے۔ اس لئے کہ یہاں مفعول ثانی مذکور ہے اشراقین کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ ضیاء و نوراً منصوب ہے بناءً حالت اور مفعول نہیں ہے۔ دلیل عقلی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ جعل مؤلف حق ہے اور جعل کا اثر اتصاف الماہیت ہے۔ نفس ماہیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جعل کا اثر وہ چیز ہوتی ہے۔ جس میں احتیاج موجود ہو اور احتیاج تو اتصاف میں ہوتی ہے۔ ماہیت میں نہیں ہوتی ہے۔ لہذا جعل کا اثر بھی اتصاف ہے۔

اعتراض: اس میں صغریٰ تو مسلم ہے۔ لیکن کمرای کی دلیل کیا ہے۔

جواب: دلیل یہ ہے کہ احتیاج اس میں ہوتی ہے۔ جس میں علت الاحتیاج ہو اور علت الاحتیاج اتصاف میں ہوتا ہے۔ لہذا احتیاج بھی اتصاف میں ہوتا ہے۔

اعتراض: اس میں بھی صغریٰ مسلم ہے لیکن کمرای کہ - علت الاحتیاج اتصاف میں ہوتا ہے۔ اس کی کیا دلیل ہے۔

جواب: دلیل یہ ہے کہ علت الاحتیاج نام ہے۔ امکان کا اور امکان اتصاف کے صفات میں سے ہے تو علت الاحتیاج بھی اتصاف کی صفات میں ہو اب یہاں بھی صغریٰ مسلم ہے کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ امکان جہات میں سے ہے۔ اور جہات کیفیات نسبت میں سے ہیں اور اتصاف بھی نسبت ہے تو معلوم ہوا کہ جعل کا اثر بالذات اتصاف ہے۔ لہذا جعل مولف حق ہے۔

اشرافین مشائین کے اس دلیل کے دو جواب دیتے ہیں ایک یہ کہ یہ بات صحیح ہے کہ جعل کا اثر وہی ہوتا ہے جہاں احتیاج ہو اور احتیاج وہاں ہوتا ہے جہاں علت الاحتیاج ہو اور علت الاحتیاج امکان ہوتا ہے، لیکن ہم نہیں مانتے کہ امکان کیفیات اتصاف میں سے ہے بلکہ امکان بالذات کیفیات ماہیت میں سے ہیں۔ اس لئے کہ امکان سلب ضروری التقرر والا تقرر کو کہتے ہیں اور یہ تو ماہیت میں آتا ہے۔ اتصاف میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ امکان نسبت کو اس وقت عارض ہوتا ہے۔ جبکہ نسبت کو ماہیت من الماہیات تسلیم کیا جائے تو علت الاحتیاج ماہیت میں ہے۔ نہ کہ اتصاف میں اور ماہیت اثر ہے جعل کا اور یہ جعل بسیط ہے۔

۲۔ ہم نہیں مانتے کہ علت الاحتیاج امکان ہے۔ بلکہ حدوث ہے اور حدوث ماہیت کی صفت ہے تو احتیاج ماہیت میں پایا گیا پس ماہیت اثر ہوا جعل کا تو جعل بسیط حق ہوا۔ تفسیراً دعویٰ یہ تھا کہ جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہے اس کے لئے دود لیلیں ہیں۔

(۱) پہلی دلیل جو مجردات اور مادیات دونوں کے لئے عام ہے وہ یہ کہ اگر

کلی جزء جزئی ہو تو جعل کلی مقدم ہوگا۔ جعلی جزئی پر لکن المقدم حق فالتالیٰ مثله حقیقت مقدم تو ظاہر ہے۔ دلیل ملازمہ! جزء علت ہوتا ہے۔ کل کے لئے اور علت معلول پر مقدم ہوتا ہے۔ تو جزء پہلے ہوا کل بعد میں لہذا جعل کلی جعل جزئی پر مقدم ہوا۔ اس لئے کہ کلی جزء جزئی ہے اور جزئی کل کلی ہے۔

(۲) جعل کلی اگر مشروط بشرط ہو اور جعل جزئی مشروط بشرطین ہو تو جعل کلی مقدم ہوگا۔ جعل جزئی پر لکن المقدم حق فالتالیٰ مثله۔ دلیل حقیقت مقدم یہ ہے کہ جعل کلی مشروط بشرط ہے۔ اس کے لئے ایک شرط چاہئے جو کہ امکان ذاتی ہے۔

اور جزئی کے لئے دو شرطیں چاہئے۔ جو کہ امکان ذاتی اور استعدادی ہیں تو جو مشروط بشرط ہو۔ وہ اقرب الی الوجود ہوتا ہے اور جو مشروط بشرطین ہو وہ ابعد عن الوجود ہوتا ہے۔ لہذا جعل کلیات جعل جزئیات پر مقدم ہوا۔ اعتراض: جعلی کلی کا مقدم ہونا ہم نہیں مانتے ہم پوچھ رہے ہیں کہ جعل کلی وجود خارجی میں مقدم ہے یا وجود ذہنی میں۔

اگر وجود خارجی میں مقدم ہو تو لانسلم۔ اس لئے کہ وجود خارجی میں کلی اور جزئی مخلوط ہوتے ہیں۔ الگ الگ نہیں ہوتے ہیں اور اگر وجود ذہنی میں مقدم مانتے ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ تصور میں کلی مقدم ہو گا یا جزئی جس کا پہلے تصور کر لیا گیا ہو وہ مقدم ہو گا اور جس کا تصور نہ کیا ہو یا بعد میں تصور کیا ہو تو وہ موخر ہو گا چاہے وہ کلی ہو یا جزئی ہو۔

جواب : تقدیم سے مراد نسبت جعل ہے اور نسبت جعل کلی کی طرف مقدم ہوتا ہے اور جزئی کی طرف بعد میں ہوتا ہے۔ لہذا جعل کلیات مقدم ہے جعل جزئیات پر مطلب تقدیم فی الوجود کا باعتبار نسبت الوجود ہے۔ یعنی عقل نسبتہ الجعل کلیات کی طرف جزئیات سے پہلے کرتی ہے۔ اس لئے کہ کلیات امر واحد پر موقوف ہیں اور جزئیات امرین پر کما مر۔

الایمان بہ نعم التصدیق

اللہ تعالیٰ پر ایمان بہترین تصدیق ہے۔

یہ میں ضمیر یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو گا جو کہ بسم اللہ کے ضمن میں موجود ہے اور ضمیر اللہ کی طرف باعتبار وقوع فی القضیہ کے راجع ہے تو باری تعالیٰ کے وجود پر اور باری تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان بہترین تصدیق ہے۔ یعنی الایمان بہ نعم التصدیق سے مراد باری تعالیٰ باعتبار وقوع فی القضیہ کے ہے۔ ذات مفردہ کے نہیں۔ اس لئے کہ تصدیق مفردات کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا۔

یابہ میں ضمیر ماقبل صفات کی طرف راجع ہے کہ ان صفات پر ایمان بہترین تصدیق ہے اور صفات کی طرف ضمیر کل واحد کے اعتبار سے راجع ہے تاکہ راجع مرجع میں مطابقت باقی رہے۔

یابہ میں ضمیر جعل بسیط کی طرف راجع ہے کہ جعل بسیط پر ایمان بہترین تصدیق ہے اور جعل بسیط جعل مطلق کے ضمن میں موجود ہے۔ جیسے کہ عدل اعدواہوا اقرب الخ میں موجود ہے۔

یابہ میں ضمیر جعل مطلق کی طرف راجع ہے کہ جعل مطلق پر ایمان بہترین تصدیق ہے، لیکن اس احتمال کو قاضی نے موخر ذکر کیا ہے اس کی ضعف کی وجہ سے لیکن یہ نہ کہا جائے کہ ضعیف ہے تو ذکر کیوں کیا۔ ذکر اس لئے کیا کہ اس سے اہل خنہ والافتاق کا رد کرنا مقصود ہے وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ عالم بغیر جاعل کے پیدا ہے۔ یعنی خود خود مجہول ہے۔ اہل خنہ والافتاق کے تین فرقے ہیں۔

(۱) پہلا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم چاہے کل واحد کے اعتبار سے ہو یا مجموع من حیث المجموع ہو۔ جس طرح بھی ہو بغیر جاعل کے اتفاقاً پیدا ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ من حیث المجموعہ تو بغیر جاعل کے پیدا ہے اور عالم کل واحد ایک دوسرے کے لئے جاعل ہے اور مجہول ہے باری تعالیٰ ان کے لئے جاعل نہیں ہے۔ یہ دونوں باطل ہیں۔

(۳) تیسرا فرقہ وہ ہے جو کہتے ہیں کہ عالم مجہول تو ہے لیکن اس جعل میں کوئی فائدہ نہیں ہے! تو ماتن نے ان سب کی تردید کی کہ جعل مطلق پر ایمان بہترین تصدیق ہے۔

یہ تیسرا فرقہ جو کہتے ہیں کہ عالم کے جعل میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس کے دو مقصد ہیں ایک مقصد صحیح ہے اور دوسرا مقصد غیر صحیح ہے۔

(۱) اگر ان کا مقصد یہ ہو کہ جعل میں فائدہ نہیں یعنی باری تعالیٰ کا فائدہ

نہیں ہے۔ تو یہ کہنا صحیح ہے کہ جعل کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کے لئے جعل عالم میں نہ تو کوئی نقصان ہے اور نہ کوئی فائدہ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی غرض اور فائدے کا محتاج نہیں ہے۔

(۲) اور اگر مقصد یہ ہو کہ جعل میں مخلوق کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو یہ غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جعل سے مخلوق کو فوائد کثیرہ حاصل ہیں اور جعل کے فوائد اور نقصانات تو مخلوق ہی کے لئے ہیں۔

پہلے فرقہ کی تردید ماتن نے اس طریقہ سے کی کہ تمہارا یہ قول صحیح نہیں کہ عالم جس طریقے سے بھی ہو کل واحد کے اعتبار سے یا مجموعہ من حیث المجموعہ کے اعتبار سے خود خود پیدا ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔ ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے تو عالم کا بغیر جاعل کے پیدا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کا وجود اور عدم ہونا ہے۔ لیکن جب جاعل اپنے تعلق ارادی سے اس کے وجود کو ترجیح دیتا ہے تو ممکن وجود میں آتا ہے۔ اب اگر جاعل نہ ہو تو عالم وجود میں کیسے آئے۔ چاہے من کل واحد ہو یا مجموعہ من حیث المجموعہ ہو۔ اس کے لئے جاعل باری تعالیٰ ہے۔ لہذا اہل ختمہ والاتفاق کا پہلا فرقہ باطل ہے۔ دوسرے فرقے کی تردید اس طرح ہے کہ جو کہتے ہیں کہ مجموعہ عالم کا بغیر جاعل کے پیدا ہے اور کل واحد عالم آپس میں جاعل اور مجول ہے تو بعض جب بعض کے لئے جاعل ہو تو ہم آپ سے پوچھیں گے کہ جاعلین کا سلسلہ ایک ایسی ذات پر جا کر ختم اور مٹھی

ہوگا کہ جس کا وجود لذاتہ ہو گیا مٹھی نہیں ہوگا۔ اگر مٹھی نہ ہو تو ایک تسلسل لازم آئے گا اور دوسرا تحقق مابہ العرض بدون مابہ الذات۔

اور اگر ایسی ذات پر مٹھی ہو کہ اس کا وجود لذاتہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ ایک کا وجود لذاتہ ہوگا تو دوسرے کا لذاتہ کیوں نہیں ہوگا۔ یہی ترجیح بلا مرجح ہے اور نیز خلاف مفروض لازم آئے گا کہ اس ایک کا وجود تو لذاتہ ہو اور دوسرے کا وجود لذاتہ نہ ہو۔

تو الایمان بہ نعم التصدیق میں تمام اہل ختہ والافتاق پر رد ہوگا۔ اس طرح ان سب فرقوں پر رد ہوا جو کسی اور کو اللہ کے سوا جاعل مانتے ہیں۔ نیز ایمان پر تصدیق حمل کرنے سے کرامیہ کی بھی تردید ہوئی جو ایمان اقرار لسانی کو مانتے ہیں۔ نیز معتزلہ اور خوارج کی بھی تردید ہوگی جو ایمان کو مرکب مانتے ہیں۔ پھر سمجھو کہ یہاں تصدیق سے تصدیق شرعی مراد ہے جس میں اختیار ضروری ہے تصدیق منطقی مراد نہیں ہے تصدیق منطقی عام ہے اختیاراً ہو یا اضطراراً۔

والاعتصام بہ حبذ التوفیق

اس میں بھی باکی ضمیر یا تو اللہ کی طرف راجع ہے جو کہ بسم اللہ کے ضمن میں موجود ہے۔ اور ضمیر باعتبار وقوع فی القضیہ کے راجع ہے یا ماقبل صفات کی طرف کل واحد کے اعتبار سے ضمیر راجع ہے یا اس جعل بسیط کی طرف راجع ہے جو جعل مطلق کے ضمن میں موجود ہے یا خود جعل مطلق کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہوا کہ تمسک باللہ یا بصفات اللہ یا بالجعل البسيط أو المطلق

بہترین توفیق ہے۔ توفیق لغت میں ”دست دادن کسی را اور کارے“ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں جعل اسباب العبد موافقتہ للمطلوب الخیر کو کہا جاتا ہے۔

والصلاة والسلام

حمد و ثناء باری تعالیٰ کے بعد مصنف صلوٰۃ و سلام ذکر کر رہے ہیں۔ یہ مصنفین کی عام عادت ہے۔ تسمیہ و تحمید کے بعد صلوٰۃ و سلام ذکر کرتے ہیں۔ یہ اس لئے کہ پیغمبرؐ پر صلوٰۃ و سلام بھیجا ضروری ہے۔ ایک تو آیت پر عمل کرنے کے لئے اور دوسرا اس لئے کہ وہ ہمارے اور اللہ کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ اسی کے واسطے ہمیں ہدایت ملی ہے اور راہ راست پر آئے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ محض نورانیت کے اندر ہے اور ہم محض ماہیت کے اندر گناہوں میں ملوث ہیں۔ تو ہم بالذات باری تعالیٰ سے استفادہ اور اخذ نہیں کر سکتے۔ تو درمیان میں ایک واسطہ چاہئے کہ وہ ذو جہتین ہو اور آپؐ ذو جہتین تھے۔ ذات کے لحاظ سے بشر تھے اور صفات کے لحاظ سے نورانی محض تھے۔ تعلق نورانیت اور بشریت دونوں کے ساتھ ہے، تو دونوں سے استفادہ کر سکتے ہیں، اس لئے وہ فیضان کا واسطہ بن گئے، اسی وجہ سے تحمید کے بعد صلوٰۃ و سلام پڑھتے اور نکھتے ہیں۔

الصلاة والسلام: صلاة حقيقة لغوی ہے دعا میں، اور منقول شرعی ہے ارکان مخصوصہ میں۔ علاقہ خشوع کی وجہ سے اور صاحب کشاف کا مذہب ہے کہ صلوٰۃ حقیقہ ہے تحریک الصلوٰۃ میں اور منقول شرعی ہے ارکان مخصوصہ میں علاقہ تحریک الصلوٰۃ کی وجہ سے اور دعا میں مجاز ہے۔

صلوٰۃ کی نسبت سے معنی بدل جاتا ہے۔ صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو رحمت مراد ہوگی اور اگر ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر مومنین کی طرف نسبت ہو تو دعا مراد ہے اور اگر وحوش و طیور کی طرف نسبت ہو تو تسبیح و تہلیل مراد ہوگی۔ صلوٰۃ کے بعد سلام کا ذکر کیا۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں دونوں کا حکم ہے۔ یا ایہا الذین امنوا صلوٰۃ علیہ وسلموا تسلیماً
اس لئے سلام کو ذکر کیا۔

سلام نام ہے اللہ تعالیٰ کا اور یہاں سلامتی کے معنی میں ہے ای السلامتہ
من الافات

علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لكل علیل

صلوٰۃ و سلام ہو۔ اس ذات پر جو بھیجا گیا ہے۔ ایسی دلیل کے ساتھ جس میں ہر مرض کے لئے شفاء ہے۔

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نہیں لیا، بلکہ صرف صفت ذکر کی۔ یہ ادب کی وجہ سے اور ”بعث بالدلیل“ یہ مجہول کا صیغہ استعمال کر دیا اور معروف کا صیغہ استعمال نہیں کیا اس لئے کہ وہ ذات متعین ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ ہے، دلیل سے مراد قرآن کریم ہے اور یہ دلیل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اور اس میں شفاء ہے ہر مرض کے لئے چاہے کوئی بیمار ہو مرض روحانی کے ساتھ یا وہ بیمار ہو مرض جسمانی کے ساتھ، ہر ایک کے لئے شفاء ہے۔ روحانی امراض شرک،

بدعت، حسد تکبر، غیبت وغیرہ سے اس میں شفا موجود ہے اور جسمانی امراض کے لئے اس کی ہر آیت یا ہر مرض کے لئے مخصوص آیتیں ہیں۔ اسکو پھر ذکر کر کے شفا جسمانی حاصل ہوتی ہے۔

و علی الہ و اصحابہ

”ال“ مفرد لفظ و جمع معنی یطلق علی ثلاثہ اشیاء، الاول الاتباع کما فی القرآن ال فرعون۔ الثانی النفس کال موسیٰ وال ہارون والثالث۔ اہل البیت کال محمد صلی اللہ علیہ وسلم، صلوا ؓ و سلام ہو آل پر اور اصحاب پر اشارہ ہے، اس بات کی طرف کہ اللہ کے بعد مرتبہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور پھر مرتبہ ہے آل و اصحاب کا حضور ﷺ تو وسیلہ بن گئے ہماری ہدایت کے لئے اور آل و اصحاب نے آپ ﷺ کے ساتھ دین کی اشاعت میں کام کیا ہے، لہذا ان کا بھی ہم پر احسان ہے تو ان پر بھی صلوا ؓ و سلام بھیجنا چاہئے۔

الہ و اصحابہ اگر آل سے مراد ال النبی ہو تو ذکر اصحاب بعد الال یہ تقسیم بعد التخصیص ہے اور یہ شمول کے لئے ہے۔ آل خاص ہے اور اصحاب عام۔ ہے اور اگر آل سے مراد ال حبسی جو تو پھر اصحاب کا ذکر بعد الال تخصیص ہے اہتمام شان اصحابہ کے لئے۔

آل کے اندر دو قول ہیں۔ (۱) نہ اس کا اصل اول ہو، (۲) اس کا اصل اہل وہ ان دونوں قولین کا قائل ایک اعرافی ہے۔ اس نے کہا تھا آل اوئل آل اہمل، اوئل اور اہیل دونوں آل کی تفسیر ہیں اور تفسیر سے اصل معلوم ہوتی ہے اوئل اگر تفسیر ہو تو اول سے بنا ہے کہ واو کو الف سے بدل دیا تو آل بن

گیا۔

اور اگر اھیل تصغیر ہو تو اھل سے بنا ہے کہ ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا اور پھر ہمزہ کو الف سے تبدیل کر دیا تو آل بن گیا۔

اور آل کا استعمال اشراف میں ہوتا ہے شرافت چاہے دنیوی ہو یا آخر ذی اور اھل یہ عام ہے کہ اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے اور غیر اشراف میں بھی استعمال ہوتا ہے اور آل ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل عام ہے۔

اصحابہ: صاحب کی جمع ہے بمعنی ساتھی کے جسے اطہار طاہر کی یا صاحب کی جمع ہے جیسے انھار ٹھہر کی یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشرف شریف کی یا صاحب کی جمع ہے جیسے اثمار ثمر کی اور اصطلاح شرع میں صحابی اس شخص کو کہتے ہیں کہ جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں دیکھا ہو اور رویت عام ہے چاہے رویت قلبی ہو یا رویت ظاہری ہو اور حالت ایمان میں دنیا سے خست ہوا ہو تو وہ صحابی کہلاتا ہے۔

الذین ہم مقدمات الدین

وہ جو دین کے موقوف علیہ ہیں اگر بفتح الدال ہو تب مقدمات مقدمہ کی جمع ہے۔ مقدم موقوف علیہ کو کہتے ہیں اور صحابہ سب ہمارے پیشوا اور مقتدا ہیں۔ دین میں جیسے کہ حضور ﷺ نے فرمایا۔ انی ترکت فیکم امرین کتاب اللہ و عترتی فاستمسکوا بہما اور دوسری جگہ فرمایا کہ اصحابی کا النجوم فباہم اقتدیتم اھتدیتم۔

اور اگر بحر الدال ہو تو پھر معنی یہ ہے کہ دین کو مقدم کرنے والے تھے دنیا پر اور اہل و عیال و اموال پر چنانچہ صحابہ رضوان اللہ علیہم ایسے ہی تھے۔

و حجج الہدایتہ و الیقین

حجتہ غلبہ علی الخصم کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے صحابہ کے ذریعہ دشمنان دین پر غلبہ دیا اور اصطلاح میں حجتہ برہان اور دلیل کو کہتے ہیں تو صحابہ کرام بھی ہدایت کے لئے برہان اور حجتہ ہیں۔ ہدایت کا معنی لغوی راہ نمودن اور اصطلاح میں دو معنی ہیں ایک إرارة الطريق اور دوسرا ایصال الی المطلوب۔
 الیقین: یقین اس اعتقاد جازم ثابت کو کہتے ہیں جو مطابق مع الواقع ہو اور یقین کے مقابلہ میں جہل مرکب آتا ہے اور جہل مرکب اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں کہ جو مطابق للواقع نہ ہو۔

اما بعد فہذہ کالشمس بین النجوم

حمد و صلوٰۃ کے بعد یہ ماحضر فی الذن حضور اجمالی کے ساتھ ایک رسالہ ہے فن منطق میں۔ میں نے اس کا نام "علم العلوم رکھا ہے۔ اے اللہ اس رسالے کو دیگر کتب کے درمیان ایسا مشہور فرما دیں اور ایسا چمکادیں جیسے کہ آپ نے سورج کو ستاروں کے درمیان چمکایا ہے۔

اما بعد: یہ ظروف مبنیہ مقطوع عن الاضافۃ میں سے ہے اور اس کے لئے تین حالات ہیں۔ اگر مضاف الیہ مذکور ہو یا محذوف نسیا نہ ہو تو معرب اور اگر محذوف منوی ہو تو مبنی۔ یہاں تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ مہمایکن

من شی بعد الحمد و الصلوٰۃ فہذہ رسالۃ - مہما یکن من شی میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا تو ماما ہو پھر قلب مکانی ہوا میم اور ہمزہ میں دو میم جمع ہو گئے تو میم کو میم میں مدغم کر دیا تو ماما ہوا اور فعل فاعل اور متعلق کو حذف کر دیا اور بعد کو ظرف اس کا قائم مقام بنادیا۔

اگر حمد و صلوٰۃ کے بعد کوئی چیز ہو تو میرا یہ رسالہ بھی ہو گا چونکہ مصنفین کی عادت ہے کہ اپنی کتاب کو ایک امر یقینی اور امر محقق الوقوع کے ساتھ متعلق کر دیتے ہیں تو مصنف نے بھی ایسا کیا۔ اگر حمد و صلوٰۃ کے بعد کوئی چیز موجود ہو تو میری کتاب بھی ہو گی لکن المقدم حق فالتالی کذا لک۔

ہذہ : اشارہ ہے ما حضر فی الذہن کی طرف۔ اگر خطبہ ابتدا ایہ ہو اور اگر خطبہ الحاقیہ ہو تو پھر ہذہ اشارہ ہے رسالہ مذکورہ کی طرف۔ خطبہ الحاقیہ وہ ہوتا ہے کہ کتاب پہلے لکھی جائے اور پھر بعد میں خطبہ لکھ کر اس کے ساتھ ملائے۔

اور خطبہ ابتدا ایہ وہ ہوتا ہے کہ کتاب شروع کرتے وقت پہلے خطبہ لکھے اور پھر کتاب شروع کرے تو وہ خطبہ ابتدا ایہ ہوتا ہے۔

لیکن دونوں صورتوں میں بہتر یہ ہے کہ ما حضر فی الذہن کی طرف اشارہ ہو۔ اس لئے کہ جو کچھ خطبہ الحاقیہ کے وقت موجود ہو تو وہ نقوش ہوتے ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرنا صحیح نہیں ہے اور ما حضر فی الذہن کو کالمحسوس المبرر نازل کیا گیا ہے کمال حضور اور حفظ کی وجہ سے۔ رسالہ بمعنی مرسلہ الی الطالبین۔

رسالہ کی تعریف : ما صغر جمہ و کبر علمہ کے ساتھ کی گئی ہے۔

صناعت: حُرُف اور ہنر کو کہتے ہیں۔

میزان: ترازو کو کہتے ہیں۔ اس فن سے بھی فکر صحیح اور غلط معلوم کیا جاتا ہے اور یہ فن فکر میں خطائی سے بچاتا ہے۔ جیسے کہ میزان کے ذریعے ثقل الاشیاء معلوم کیا جاتا ہے۔

سلم: بمعنی سیرِ صحریٰ اور اس کو سلم اسلئے کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے دوسرے علوم تک رسائی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ کتاب فن منطق میں ہے اور منطق تمام علوم کے لئے آلہ ہے۔

رسالۃ فی صناعتہ المیزان

اعتراض: اس میں فی ظرفیت کے لئے ہے اور یہ غیر صحیح ہے۔ چاہے ظرف حقیقی ہو یا ظرف مجازی ہو۔

ظرف حقیقی تو وہ ہوتا ہے کہ جو زمان و مکان ہو اور صنعت المیزان تو نہ زمان ہے اور نہ مکان ہے۔

اور مجازی وہ ہے کہ ظرف کے اندر عموم حملی ہو اور ظرف حقیقی کے قائم مقام ہوتا ہو یہاں پر عموم حملی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ رسالے کا اطلاق علم مدون پر ہوتا ہے۔ اور علم مدون کا اطلاق پانچ چیزوں پر ہوتا ہے۔

۱۔ مسائل معتدبہ، ۲۔ تصدیقات معتدبہ، ۳۔ کل مسائل، ۴۔ کل تصدیقات، ۵۔ ملکہ اور صنعت المیزان بھی علم مدون ہے۔ تو اس کا اخلاق بھی پانچ چیزوں پر ہوگا۔ تو ظرفیۃ المشئی لہذا لازم آتی ہے۔

جواب: ظرفیت رسالے کی صناعت المیزان میں صحیح ہے اور رسالے میں پانچ احتمالات ہیں اور صناعت المیزان میں بھی پانچ احتمالات ہیں تو پانچ کو پانچ میں ضرب دو تو پچیس بن جاتے ہیں۔ اب ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہے۔ لیکن بعض لوگ ان تمام احتمالات کو صحیح کہتے ہیں۔ یہ غلط ہے اور بعض لوگ سب کو غیر صحیح کہتے ہیں تو یہ بھی غلط ہے بلکہ بعض صحیح بعض غیر صحیح ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں ظرفیت مجازی ہے شمول عمومی کی تشبیہ دی گئی ہے شمول ظرفی کے ساتھ اور فی کو اس میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ علم میزان چونکہ علم مدون ہے۔ اس کا اطلاق مسائل اور تصدیق بالمسائل اور ملکہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ عام ہے سب کتب منطق میں پایا جاتا ہے اور رسالے سے مراد الفاظ دالہ مخصوصہ یا معانی مدلولہ مخصوصہ یا دونوں کا مجموعہ مراد ہے جو خاص ہے اس کتاب کے ساتھ تو عموم پایا گیا ظرف میں بنسبت مظروف کے اس لئے کہ ظرفیت صحیح ہو گئی۔ اب ان پچیس احتمالات کے تفصیل سن لو۔ (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ رسالے سے مراد مسائل معتد بہا مراد ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ صناعت المیزان سے بھی مسائل معتد بہا مراد ہو۔

تو یہ ظرفیت صحیح ہے اس لئے کہ رسالے میں جو مسائل ہیں وہ خاص مسائل ہیں جو صرف اس کتاب کے ہیں اور صناعت المیزان میں جو مسائل ہیں وہ عام ہیں دیگر کتب منطق کو شامل ہیں۔

(۲) صناعت المیزان سے تصدیقات معتد بہ مراد ہو تو یہ بھی صحیح ہے اس لئے کہ مسائل معتد بہا خاص ہیں اور تصدیقات معتد بہ یہ عام ہیں۔

(۳) صناعت المیزان سے کل مسائل مراد ہو تو یہ بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ عام ہے اور مسائل معتدبہ اس کے لئے جزء ہے اور بعض ہے۔

(۴) صناعت المیزان سے ملکہ مراد ہو تو اس کی ظرفیت بھی صحیح ہے۔

(۵) صناعت المیزان سے کل تصدیقات مراد ہو تو یہ ظرفیت غیر صحیح ہے اس لئے کہ کل تصدیقات کا حمل مسائل معتدبہ پر نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ رسالے سے مراد تصدیقات معتدبہ ہو اور صناعت المیزان سے تصدیقات معتدبہ یا مسائل معتدبہ مراد ہو یا کل تصدیقات مراد ہو یا ملکہ مراد ہے تو ان چاروں صورتوں میں ظرفیت صحیح ہے کہ اول عام اور دوسرا خاص بتاتا ہے اور اگر صناعت المیزان سے مراد کل مسائل ہو تو غیر صحیح ہو گا۔

۳۔ رسالے سے مراد ملکہ ہو اور صناعت المیزان سے مراد بعض مسائل ہو یا ملکہ ہو یا تصدیقات معتدبہ مراد ہو تو ان تین صورتوں میں ظرفیت صحیح ہے اور اگر صناعت المیزان سے کل تصدیقات یا کل مسائل مراد ہو تو یہ دونوں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جہاں کل ہو تو وہاں ملکہ ہوتا ہے اور ان میں ملکہ کی وجہ سے عموم نہیں ہے۔

۴۔ رسالے سے کل تصدیقات مراد ہو اور صناعت المیزان سے مسائل معتدبہ مراد ہو یا تصدیقات معتدبہ مراد ہو یا ملکہ مراد ہو تو یہ تینوں صحیح ہیں اور اگر صناعت المیزان سے مراد کل مسائل یا کل تصدیقات مراد ہو تو یہ دونوں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ جہاں کل مسائل ہو وہاں کل تصدیقات ہوتے ہیں۔

۵۔ رسالے سے مراد کل مسائل ہو تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رسالے میں کل مسائل نہیں آسکتے لیکن بالفرض اگر مراد لیا جائے اور ضاعت المیزان سے مراد ملکہ یا مسائل معتد بہا یا تصدیقات معتد بہا ہو تو یہ ظریفیت صحیح ہوگا اور اگر مراد ضاعت المیزان سے کل مسائل ہو یا کل تصدیقات ہو تو یہ غیر صحیح ہے۔

مقدمہ

مقدمہ یہ خبر ہے۔ مبتدا محذوف کے لئے یعنی ہذہ مقدمۃ العلم التصور سے لیکر آگے ایک مقام تک مقدمہ ہے۔

اشکال: مقدمہ بفتح الدال کہنا صحیح نہیں ہے اور بحر الدال بھی صحیح نہیں ہے۔ بالکسر اس لئے صحیح نہیں کہ مقدمہ کا معنی ہوگا آگے بڑھانے والا حالانکہ مقدمہ خود آگے ہوتا ہے آگے کرنے والا نہیں ہوتا اور مقدمہ بفتح الدال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ اس کا معنی ہوگا آگے کیا ہوا۔ حالانکہ مقدمہ خود خود آگے ہوتا ہے۔ مقاصد پر آگے بڑھایا ہوا نہیں ہوتا۔ تو کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ صحیح نہیں۔

جواب: مقدمہ بفتح الدال و بحر الدال دونوں صحیح ہیں۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہو تو مقدمہ آگے بڑھانے والا ہے۔ یعنی عالم بالمقدمہ کو جاہل پر مقاصد میں آگے بڑھاتا ہے۔

اگر فتح کے ساتھ ہو کہ مقدمہ کا معنی آگے کیا ہوا تو مقدمہ خود خود آگے

ہے طعنا اور واضع نے بھی آگے کیا تاکہ طبع اور وضع میں مطابقت ہو جائے۔
لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ مقدمہ میں ایک ایسا عنوان ہونا چاہئے
کہ خود خود پتہ چلے کہ یہ آگے ہے تو صحیح جواب یہ ہے کہ مقدمہ باب تفہیل
سے بمعنی تفہیل کے ہے۔ یعنی مقدمہ بمعنی مقدمہ یعنی خود خود آگے۔
پھر مقدمہ مقدمہ الحیش سے ماخوذ ہے اور مقدمہ الحیش وہ طائفہ جو لشکر
سے آگے جا رہا ہو اور باقی لشکر کے لئے انتظام کرتا ہو۔

مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب مقدمہ العلم
کا ایک مفہوم اور ایک مصداق ہوتا ہے اور مقدمہ الکتاب کا بھی ایک
مفہوم اور ایک مصداق ہوتا ہے۔

مقدمہ العلم کا مفہوم ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم اور مقدمہ
العلم کا مصداق امور ثلاثہ ہیں کہ تصور برسمہ، تصدیق موضوع، بغایۃ۔
مقدمہ الکتاب کا مفہوم طائفہ من الکلام قدمت امام المقصود لارتباطہ بھاو
تفہیماتہ اور مقدمہ الکتاب کا مصداق وہ ہے جو کتاب کا ہے ما محتمل الکتاب
یعنی الفاظ، معانی اور نقوش یا مرکب من اشئین یا مرکب من الثلاثہ ان میں
سے جو صحیح ہے وہ الفاظ و معانی یا مجموعہما ہے اور نقوش تو ساقط ہے اور یہ
مقدمہ کی اثبیت کی بدعت علامہ نفتازانی نے شروع کی تھی۔ اس لئے کہ
اس کا مقصود دفع اعتراض تھا۔ عن نفسہ اور عن کلامہ۔

علامہ نفتازانی کے اس کلام پر اعتراض وارد ہوا تھا کہ مقدمہ فی
الامور الثلاثہ میں امور ثلاثہ اور مقدمہ ایک ہی چیز ہے تو ظرفیۃ الشئ

لغضہ لازم آتی ہے۔ تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے اس نے یہ کہا کہ مقدمتہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمتہ العلم اور مقدمتہ الکتاب، مقدمتہ العلم معانی ثلاثہ سے عبارت ہے اور مقدمتہ الکتاب الفاظ اور معانی یا ان کے مجموعے سے عبارت ہے۔ لہذا ان دونوں میں کل اور جزء کا فرق ہے تو ظرفیۃ الشئ لغضہ لازم نہیں آتا۔

اگر مقدمتہ العلم بھی معانی سے عبارت ہو اور مقدمتہ الکتاب بھی معانی سے عبارت ہو۔

تو پھر ان دونوں میں فرق اس طرح ہوگا کہ مقدمتہ العلم کا درجہ من حیث القیام کا ہوگا اور مقدمتہ الکتاب کا درجہ من حیث ہی کا ہوگا تو فرق اعتباری بھی موجود ہے لہذا ظرفیۃ الشئ لغضہ لازم نہیں آتی اور قاضی شارح سلم نے تو کہا ہے کہ فرق اعتباری کے ساتھ ساتھ حقیقی فرق بھی موجود ہے۔ بہر حال فرق موجود ہونے کی وجہ سے ظرفیت الشئ لغضہ لازم نہیں آتی۔

اعتراض: مقدمتہ الکتاب معانی سے عبارت نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ یہ تو الفاظ اور نقوش ہیں۔ جیسے کہ تعریف میں بتایا تھا کہ طائفۃ من الکلام قدمت امام المصنوعہ کو کلام الفاظ کو کہتے ہیں، معانی کو کلام نہیں کہتے ہیں اس لئے کہ کلام کی تعریف سے واضح ہے الکلام ما تضمن کلمتین بالاسناد تو مقدمتہ الکتاب معانی سے عبارت نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب: مقدمتہ الکتاب کا معانی سے عبارت ہونا صحیح ہے۔ اس لئے کہ کلام

عام ہے۔ کلام لفظی ہو یا کلام معنوی ہو۔ جیسے کہ شاعر نے بھی کہا ہے۔

انما الکلام لفی الفواد

و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلاً

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقدمتہ الکتاب میں معانی کا ذکر بھی ہے جیسے کہ تعریف میں ذکر کیا کہ لار تباطہہا، او نفعہا فیہ تو ارتباط اور نفع بالذات معانی سے حاصل ہوتا ہے۔ چاہے ارتباط بالذات ہو یا بالواسطہ ہو۔

اشکال: مقدمتہ العلم وہ ہے کہ ماتیوقف علیہ الشروع فی العلم تو اس کا مطلب یہ ہوا اگر مقدمہ ہو تو شروع فی العلم ہوگا۔ ورنہ شروع فی العلم نہیں ہوگا۔ یعنی شروع بمعنی لولاء لامتبع ہوگا۔ اگر مقدمہ نہ ہو تو شروع فی العلم بھی نہیں ہوگا۔ حالانکہ شروع فی العلم مقدمہ پر موقوف نہیں ہے کبھی مقدمہ نہیں ہوتا اور شروع فی العلم ہوتا ہے۔

جواب:

(۱) یہاں شروع فی العلم سے شروع مقید مراد ہے۔ یعنی علی وجہ البصیرت اور ایسا شروع فی العلم تو امور ثلاثہ پر موقوف ہے۔ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

(۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ شروع میں توقف لولاء لامتبع نہیں ہے بلکہ اذا وجد فوجد ہے۔ یعنی صحیح لدخول الفاء ہے تو پھر اس صورت میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ یعنی امور ثلاثہ پر موقوف ہے لیکن اس کے علاوہ بھی شروع فی العلم ہو سکتا ہے۔ یعنی جہاں مقدمہ ہوگا تو شروع فی

العلم ہوگا اور کبھی شروع فی العلم ہوگا۔

بغیر مقدمہ کے

لیکن یہ دوسرا جواب شارحین نے ضعیف قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ اذا وجد فوجد تب صحیح ہوگا جبکہ توارد علتین مستقلین علی معلول واحد علی سبیل التعاقب جائز ہو جائے تو اذا وجد فوجد بھی جائز ہو جائے گا لیکن توارد علتین علی سبیل التعاقب صحیح نہیں ہے۔ لہذا اذا وجد فوجد بھی صحیح نہیں ہے توارد کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ توارد علتین علی سبیل الاجتماع یہ تو بالبداهۃ باطل ہے۔

۲۔ توارد علتین علی سبیل التبادل۔

۳۔ توارد علتین علی سبیل التعاقب یہ تو بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے جیسے

توقف سقف کا ہوا دائم پر لیکن حقیقت میں یہ بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ایک چیز کے لئے دو علتیں ہوں پھر ایک علت معدوم ہو جائے تو معلول ختم ہو گا یا ختم نہیں ہوگا اگر معلول ختم ہو جائے تو صحیح نہیں اس لئے کہ دوسری علت موجود ہے اور معلول ختم ہو گیا اور اگر معلول ختم نہ ہو تو بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ علت ختم ہوئی اور معلول ختم نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ توارد علتین علی سبیل التعاقب و التبادل جائز نہیں ہے۔ تو اذا وجد فوجد بھی جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ توقف بمعنی اذا وجد فوجد الگ نہیں ہے بلکہ لولاء لا متع کی طرف راجع ہے۔

العلم التصور و هو الحاضر عند المدرك

مصنف کا مقصد اس عبارت سے تعریف العلم ہے اولاً پھر تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم ہے "العلم" معرف ہے اور الحاضر عند المدرك تعریف ہے۔ یہاں سب سے پہلے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف کا تعریف العلم اور تقسیم میں مشغول ہونا اشتغال بما لا یغنیہ ہے اس لئے کہ مقصود مقدمہ میں امور ثلاثہ کا بیان ہوتا ہے نہ کہ تعریف العلم اور تقسیم العلم۔

نیز عنوان اور معنون میں مخالفت لازم آتی ہے اسلئے کہ عنوان مقدمہ کا ہے اور معنون مقدمے کا بیان امور ثلاثہ ہے نہ کہ تعریف و تقسیم العلم۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتغال بما لا یغنیہ نہیں ہے اور مخالفت معنون عن العنوان بھی لازم نہیں آتی، اسلئے کہ مصنف احتیاج الی المنطق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ مقصود کا موقوف علیہ ہے اسلئے کہ تعریف العلم وغایتہ، احتیاج الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے اور موقوف علیہ مقصود کا مقصود ہی ہوتا ہے۔ اسلئے یہ اشتغال بما لا یغنیہ نہ ہوا اور احتیاج الی المنطق چند مقدمات پر موقوف ہے۔ اس لئے مصنف نے بیان مقدمات شروع فرمایا جو کہ مقصود کا موقوف علیہ ہے اس لئے کہ تعریف العلم احتیاج الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہوتا ہے اور موقوف علیہ مقصود کا مقصود ہی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اشتغال بما لا یغنیہ نہ ہوا احتیاج الی المنطق کے لئے پانچ مقدمات ہیں (۱) تقسیم العلم الی التصور و التصدیق (۲) تقسیم الی البدیہی و النظری (۳) نظری موقوف ہے نظر پر اور نظر ترتیب الامور المعلومہ کو کہتے ہیں (۴) ہر ترتیب مفید بھی نہیں ہے اور طبعی بھی نہیں (۵) بسیط کا سبب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ذکر التصور بعد العلم مستدرک ہے بلکہ مستلزم ہے فصل بین المعرف و التعریف کیلئے جو یہ ہے کہ ذکر التصور بعد العلم یا تنبیہ علی الترادف کیلئے ہے علم اور تصور کے درمیان، یا مطلق علم حصول کی مقسمیہ پر تنبیہ کیلئے ہے اس لئے مستدرک نہیں ہے پھر تنبیہ اول میں تین امور سے لابی ہے اول باعث علی الترادف ثانی صحت الترادف اسلئے کہ بظاہر ترادف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ علم عام ہے اور تصور خاص ہے ثالث دلیل

علی الترادف باعث علی الترادف، تو امور ثلاثہ ہیں۔

(۱) دفع الاعتراض عن تقسیم البعض (۲) الرد علی الجمهور۔

(۳) دفع الاعتراض عن نفسه -

امر اول کی تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات نے علم کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ العلم اما تصور فقط او تصور معہ حکم۔ اس تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شئی واحد یعنی تصور و تصدیق کے لئے مرتبہ واحدہ میں جنسین لازم آتے ہیں۔ اس لئے کہ علم دونوں کے لئے جنس ہے اور تصور بھی جنس ہے اس لئے کہ مطلق ہے اور مطلق مقید کے لئے جنس ہوتا ہے۔ جواب ہو گیا کہ علم اور تصور مترادفین ہیں اسلئے شئی واحد کے لئے جنسین مختلفین لازم نہیں آتے۔

امر ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور نے علم کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ العلم انکان اعتقاد النسبة خبریۃ تصدیق والا تصور اور تصور کو سازج یا فقط کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ ترادف سے جمہور پر رد ہوا اس لئے کہ جب تصور علم کا مترادف ہوا تو تقسیم العلم الی التصور والتصدیق تقسیم الشئی الی نفسه الی غیرہ ہوا

امر ثالث کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف پر اعتراض وارد ہوا کہ آپ نے جمہور کی مخالفت کی ہے، کیونکہ انہوں نے تصور کو سازج کے ساتھ مقید نہیں کیا اور آپ نے مقید کیا ہے اور جمہور سے مخالفت قوۃ خطا میں ہوتی ہے جواب یہ ہے کہ جمہور کا مذہب مورد اعتراض ہے اس لئے کہ علم اور تصور مترادفین ہیں اس لئے مصنف نے جمہور سے مخالفت کی۔

امر ثانی صحتہ ترادف ہے صحتہ ترادف یا العلم میں تغیر کے ساتھ ہے یا

التصور میں، العلم میں تغیر یہ ہے کہ الف لام عہد کے لئے ہے اور معمود علم حصولی ہے ظاہر ہے کہ وہ تصور کے مترادف ہے اور تصور میں تغیر یہ ہے کہ تصور کہتے ہیں حصول صور الشئی فی العقل کو، تو ہم حصول بمعنی حضور لیں گے اور صورت کی اضافت شئی کی طرف بیانی ہے، صورة الشئی سے عین الشئی مراد ہے اور فی العقل میں فی بمعنی عند ہے اور العقل بمعنی مدرک ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ تصور حضور الشئی عند المدرک کو کہتے ہیں اب یہ عام ہے علم حصولی اور حضوری دونوں کے لئے۔ اس لئے کہ اگر حضور بالذات ہو تو علم حضوری اور اگر بواسطہ صورت ہو تو علم حصولی، لہذا تصور عام ہوا۔

امر ثالث دلیل ترادف ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور تصور معرف ہے تعریف واحد کے ساتھ، اور یہ ترادف کی دلیل ہے، دوسری بات یہ ہے کہ العلم میں الف لام عہد کے لئے ہے مراد علم حصولی ہے اور التصور صفت کاشفہ ہے اور موصوف صفت کاشفہ کے ساتھ مترادف ہوتا ہے۔

تنبیہ ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں تین مذاہب ہیں۔ (۱) پہلا مذہب یہ ہے کہ مقسم تصور اور تصدیق کا مطلق علم ہے۔ (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ مقسم تصور اور تصدیق کا علم حصولی حادث ہے۔ (۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ مقسم مطلق علم حصولی ہے، حادث ہو یا قدیم۔ مصنف پہلے دونوں مذاہب پر رد اور مذہب ثالث کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ مقسم مطلق علم اس لئے ہے کہ تخصیص فی المقسم لغویاً فائدہ ہے اس لئے کہ

ہے نظری کی طرح ورنہ تو ورود حادث کے لئے صالح نہ ہو اگر تقابل عدم و الملکہ ہو تو نظری وجودی ہوگا بمعنی مایوقوف علی النظر اور بدیی عدمی ہوگا بمعنی مالا یوقوف علی النظر اور متقابلین متقابل عدم و الملکہ میں قانون یہ ہے کہ محل عدمی صالح ہوتا ہے ورود وجودی کے لئے تو بدیی کا محل صالح ہوگا ورود نظری کے لئے تو بدیی بھی نظری کی طرح حادث ہو جائے گا ورنہ تو ورود حادث کے لئے صالح نہ ہوتا۔ پھر جاننا چاہئے کہ متقابلین ان دو امرین کو کہا جاتا ہے جو ایک جھت سے محل واحد میں جمع نہیں ہو سکتے پھر تقابل کی چار قسمیں ہیں۔

وجہ حصر یہ ہے کہ متقابلین عدین تو نہیں ہو سکتے لہذا یاد دونوں وجودی ہوں گے یا ایک وجودی ایک عدمی۔ اگر دونوں وجودی ہوں تو پھر ہر ایک کا تعقل آخر پر موقوف ہوگا یا نہیں اگر موقوف ہو تو تقابل تضایف ہے کالابوۃ والبنوۃ اور اگر موقوف نہیں ہوگا تو وہ تقابل تضاد ہے جیسے بیاض اور سواد۔ تقابل تضاد میں ہر واحد کا محل ورود آخر کیلئے صالح ہوتا ہے اور اگر ایک عدمی اور دوسرا وجودی ہو تو پھر محل عدمی صالح ہوگا ورود وجودی کے لئے یا نہیں اول تقابل العدم و الملکہ ہے جیسے عمی اور لبر۔ اس لئے کہ عمی عبارت ہے عدم البصر عما من شانہ ان کیون لبر اور یا صالح نہ ہوگا تو اس کو تقابل ایجاب والسلب کہتے ہیں جیسے انسان اور لا انسان ہے۔ تقابل تفیض کے درمیان ہوتا ہے۔

پھر سمجھنا چاہئے کہ بدیی اور نظری میں یا تقابل تضاد ہے اگر دونوں کی تفسیر سہلۃ الحصول اور صعبتۃ الحصول کے ساتھ کی جائے اور یا تقابل عدم و

الملحہ ہے اگر نظری کی تعریف مایوقف علی النظر ہو اور بدیہی کی تعریف ممالایوقف علی النظر کے ساتھ کی جائے۔

مذہب ثالث کی دلیل (جو کہ تحقیق کا مذہب ہے اور مصنف کے نزدیک حق ہے)۔ یہ ہے کہ مقسم مطلق علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم در نہ حصولی حادث۔

اس لئے کہ اگر مطلق علم مقسم بن جائے تو لازم آئے گا عدم انحصار مقسم فی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان بطلان تالی ظاہر ہے۔

اور ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق علم تو حضوری کے لئے بھی شامل ہے، حالانکہ تصور اور تصدیق علم حصولی کے اقسام ہیں تو عدم انحصار مقسم فی الاقسام آئے گا اور اگر حصولی حادث مقسم بن جائے تو لازم آئے گا عموم قسم عن المقسم والتالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان۔ بطلان تالی ظاہر ہے۔ ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ تصور و تصدیق علوم مجردات میں موجود ہے۔ اس لئے کہ ان کا علم اپنی ذات و صفات کے ماسوائے پر حصولی ہے اور ان کا علم قدیم ہے حادث نہیں ہے۔ اب اگر مقسم حصولی حادث ہو جائے تو قسم یعنی تصور و تصدیق مقسم سے عام ہو جائے گا۔

رہ گیا یہ اعتراض کہ اس تقدیر پر عدم انحصار مقسم فی القسم آئے گا، اس لئے کہ تصور و تصدیق حادث ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق مطلقاً حادث ہیں۔ اگر آپ کہے کہ تصور و تصدیق منقسم ہے بدیہی اور نظری کی طرف اور

بدیہی و نظری حادث ہیں اور منقسم الی الحادث حادث ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ بدیہی و نظری کی طرف منقسم مطلق تصور و تصدیق نہیں ہے اور نہ قدیم تصور و تصدیق ہے بلکہ تصور و تصدیق حادثین بدیہی و نظری کی طرف منقسم ہے۔ پھر جاننا چاہئے کہ دونوں تہنہین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اگر الف لام العلم میں عمد کے لئے ہو اور معبود علم حصولی ہو اور التصور اس کے لئے صفت کاشفہ ہو تو یہ مادہ اجتماع ہے اور دونوں تہنہین حاصل ہوتا ہے، اور اگر الف لام العلم میں جنس کے لئے ہو اور تغیر التصور میں ہو، تاکہ علم حضوری کے لئے بھی شامل ہو تو پھر تنبیہ، علی الترادف تو ہوگا لیکن مقسمیہ پر نہیں ہوتا اور اگر الف لام جنس کے لئے ہوں اور التصور صنفہ مخصوصہ ہو تو تنبیہ، مقسمیہ پر ہوگا لیکن ترادف پر نہیں ہوگا کمالاً معنی۔

وہو الحاضر عند المدرک۔ یہ علم کی تعریف ہے اور عام ہے علم کے جمیع اقسام کے لئے شامل ہے اس لئے کہ حضور سے مراد عام ہے کہ بالذات ہو جیسے علم حضوری میں یا بواسطہ صورت ہو جیسے علم حصولی میں اور پھر عین مدرک ہو یا غیر مدرک ہو اس لئے یہ عام ہے تمام اقسام کے لئے شامل ہے۔

اسی وجہ سے مصنف نے دیگر تعریفات سے عدول کیا۔ مثلاً الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل۔ یا حصول صورة الشئ فی العقل نیز اس تعریف سے ایک حق بات کی تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ اس میں اختلاف ہے کہ علم زوال شئی کا نام ہے یا وجود شئی کا تو مصنف نے بتایا کہ علم وجودی شئی ہے عدی نہیں ہے۔

پھر یہ تعریف یا تو مجموعۃ العلم التصور کے لئے ہے اگر زیادۃ التصور تنبیہ علی الترادف کے لئے ہو اور تصور سے مراد عام ہو کما مر یا پھر صرف العلم کیلئے ہے اگر زیادہ التصور مقسمیۃ علم حصولی پر تنبیہ کے لئے ہو جب علم سے مراد عام اور تصور صفت مخصصہ ہو اور یا مطلق علم کے لئے ہے جو العلم التصور سے مستفاد ہے یہ اس صورت میں جبکہ العلم میں الف لام عہد کے لئے ہو اور تصور صفت کا شفعہ ہو۔ لیکن اس صورت پر اعتراض یہ ہے کہ جب تعریف مطلق علم کے لئے ہو علم حصولی کو مقسم بنانا غیر صحیح ہے۔ ورنہ تقسیم فی الجہول لازم آئے گی۔

جواب یہ ہے کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مقسم بھی مطلق - علم ہے۔ جیسا کہ معرف مطلق علم ہے۔ لیکن اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ التصور کو العلم کے بعد ذکر کرنے کا مقصد تو مقسمیۃ علم حصولی پر تنبیہ تھی اور اب تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے۔ و ما هذا الا التدافع بین کلامی المصنف۔

جواب یہ ہے کہ مطلق علم کی مقسمیت سے مراد یہ ہے کہ وہ مقسم مجازی ہو اور علم حصولی کی مقسمیت سے مراد مقسم حقیقی ہے۔ فلا یلزم التدافع۔ لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مطلق علم تو مطلق شئی ہے اور مقسم توشئی مطلق ہوتا ہے نہ مطلق شئی۔

جواب یہ ہے کہ مقسم مطلق شئی ہی ہوتا ہے نہ کہ شئی مطلق بالفرض اگر

ہم تسلیم کریں کہ مقسم شیء مطلق ہوتا ہے تو ہماری مراد مقسمیت مطلق شیء سے مقسمیت مجازی ہے۔

خلاصہ مقام یہ ہے کہ مقسم میں دو مذہب ہیں۔

اول۔ یہ کہ مقسم شیء مطلق ہے۔ ثانی یہ کہ مقسم مطلق شے ہے۔ مطلق

شئی عبارتہ ہے لحاظ الماہیۃ اور اعتبار الماہیۃ من حیث ہو ہو سے کہ یہ حیثیت اعتبار کے ساتھ متعلق ہو یہ لا بشرط شئی کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔

مطلق شئی کا حکم یہ ہے کہ اس پر عموم اور خصوص دونوں کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اور کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہوتا ہے اور کسی ایک

فرد کے انتفاء سے منقہ ہوتا ہے اور اس مرتبہ میں ماہیۃ موجود بھی ہوتی ہے اور معدوم بھی اور کلی بھی ہوتی ہے اور جزئی بھی اور عام بھی ہوتی ہے اور

خاص بھی اور واحد بھی ہوتی ہے اور کثیر بھی اسی وجہ سے اس مرتبہ میں ایہام اجتماع التقضین لازم آتا ہے اور عین اجتماع تقضین اس لئے نہیں ہے کہ

ایک فرد کے ضمن میں نہیں ہے بلکہ فی ضمن الفردین ہے۔ اور شئی مطلق عبادۃ ہے اعتبار ماہیۃ من ہی ہی سے کہ حیثیت ماہیت کے ساتھ متعلق ہو

حیثیت اطلاقی کے ساتھ اس طرح کہ یہ حیثیت شرح اور عنوان ہو، اس مرتبہ کے لئے قید نہ ہو ورنہ تو مقید ہو جائے گا مطلق نہیں رہے گا یعنی یہ

مرتبہ بشرط لاشئی ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عموم کا احکام جاری ہوتے ہیں نہ کہ خصوص کا اور کسی ایک فرد کے تحقق سے متحقق ہوتا ہے لیکن

کسی ایک فرد کے انتفاء سے منقہ نہیں ہوتا بلکہ جمیع افراد کے انتفاء سے منقہ

ہوتا ہے۔ مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ تعریفین تقسیم دال ہے اس بات پر کہ مقسم شئی مطلق ہے اس لئے کہ تقسیم یا عبارت ہے انضمام قیودات مختلفہ امر واحد مبہم کے ساتھ اور یا عبارت ہے احداث کثرة فی الامر الواحد المبہم سے یعنی دونوں تعریفین میں ابہام اور وحدۃ موجود ہے۔

اور یہ دونوں شئی مطلق میں آسکتا ہے۔

مطلق شئی میں نہیں اس لئے کہ وہ افراد کے ساتھ متحد ہے اور افراد متعدد اور متعین ہیں۔

اور مذہب ثانی کی دلیل یہ بھیہ تعریف تقسیم دال ہے اس بات پر کہ مقسم مطلق شئی ہے اس لئے کہ تقسیم عبارت ہے۔ انضمام قیودات مختلفہ الی الامر الواحد المبہم سے اور قیودات منحصات ہیں۔ اور تخصیص شئی مطلق کے منافی ہے نہ کہ مطلق شئی کے شارح قاضی نے فریقین میں کچھ یوں محاکمہ کیا ہے کہ مقسم حقیقی شئی مطلق ہے اور مقسم مجازی مطلق شئی ہے۔ اس لئے کہ مقسم مجازی باعتبار فرد کے مقسم بنا ہے اور شئی مطلق پر خصوص کے احکام جاری نہیں ہوتے۔ خلاف مطلق شئی کے۔

والحق انه من أجل البدیہات

مصنف کا مقصد اس عبارت سے دفع توہمین ہے۔

اول یہ کہ جب مصنف نے علم کی تعریف کی تو اس سے توہم ہو سکتا تھا کہ مصنف کے نزدیک نظریت علم مختار ہو گا والحق کے ساتھ مصنف نے اس

وہم کو دور کر دیا کہ علم بدیہی ہے اور تعریف علم کے لئے تعریف لفظی ہے۔

دوسرا تو ہم یہ تھا کہ مصنف نے تعریف علم میں دھو الحاضر عند المدرک کہا تھا۔ یہ باطل ہے اس لئے کہ یہ تعریف دوری ہے کیونکہ معرفت علم موقوف ہے معرفت تعریف پر اور معرفت تعریف موقوف ہے معرفت اجزاء ماخوذہ فی التعریف پر اور اجزاء میں سے ایک جز لفظ مدرک ہے اور وہ مشتق ہونے کی وجہ سے ادراک پر موقوف ہے اور لفظ ادراک مرادف علم ہے تو توقف الشیء علی نفسہ لازم آیا۔

مصنف نے اس توہم کو بھی دور کیا کہ علم اجلی البدیہیات ہے جبکہ بدیہیات کی تعریف لفظی ہوتی ہے اور تعریف لفظی مرادف کے ساتھ جائز ہے اس لئے کہ تعریف لفظی سے مقصود احضار ہوتا ہے نہ کہ تحصیل، تعریف لفظی کبھی بدیہی خفی کے لئے ہوتی ہے اور کبھی جلی کے لئے ہوتی ہے۔ اس کی اجلائیہ کو کم کرنے کے لئے یہاں اجلائیہ کو کم کرنے کے لئے ہے۔

نیز اس عبارت سے اشارہ ہے اختلاف کی طرف اور اختیار مذہب رازی اور رند مہین آخرین کی طرف، تفصیل اس کی یہ ہے کہ علم میں تین مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب امام رازی کا ہے دوسرا امام غزالی کا اور تیسرا جمہور متکلمین کا۔

امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ علم بدیہی ہے اور نور فی نفسہ ہے ورنہ دور

لازم آئے گا لیکن التالی باطل فالتمقدم مثله فی البطلان بطلان تالی تو بد یہی ہے - ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ علم اگر نظری ہو جائے اور نورانیت غیر سے مستفاد ہو جائیں تو علم اپنے انکشاف میں غیر پر موقوف ہو جائے گا اور اغیار سب علم پر موقوف ہیں اور ان کی نورانیت علم سے مستفاد ہے تو دور لازم آئیگا۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ علم نظری ہو اور غیر پر موقوف ہو باعتبار مفہوم کے اور غیر موقوف ہو علم کے مصداق پر تو دور نہیں آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ امام رازی علم کے مصداق کو بد یہی مانتے ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم کیسے بد یہی ہو سکتا ہے جبکہ اس کی بہت سی تعریفات کی گئی ہیں اور تعریف نظری کی ہوتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ تعریفات لفظیہ ہیں اور تعریف لفظی بد یہی کی بھی ہوتی ہیں کبھی خفا کی وجہ سے اور کبھی زیادة اجلائیّت کی وجہ سے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے ہمارے قول صحیح اور مقولات بنسبت الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فله فصل و کل مالہ جنس و فصل فہو محدود و کل مالہ محدود فہو نظری تو پھر یہ اجلی البدیہات میں سے کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے، لیکن کیف علم کے لئے عرض عام ہے نہ کہ جنس اور قاعدہ ہے کہ مقولات بنسبت الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں یہ تب ہے جب کہ ماتحت مرکبات ہوں۔ بسائط کی بنسبت یہ بات

نہیں ہے۔

امام غزالی کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری معسر التحدید ہے نظری تو اس لئے ہے کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ مقولہ کیف میں سے ہے یا مقولہ افعال میں سے ہے یا مقولہ اضافت میں سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ مقولات کے تحت مندرج نہیں ہے اور اختلاف دلیل نظریت ہے اور معسر التحدید اس لئے ہے کہ جنس مشابہ ہے عرض عام کے ساتھ عموم میں اور فصل خاصہ کے ساتھ مشابہ ہے خصوص میں والفرق من الغوامض۔

اور جمہور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ علم نظری تسمیر التحدید ہے نظری اس لئے ہے کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہے جو نظری ہونے کی دلیل ہے اور تسمیر التحدید اس لئے ہے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے اور مقولات بالنسبہ الی ماتحت اجناس ہوتے ہیں اور کل مالہ جنس فله فصل وکل مالہ جنس و فصل فل فلہ حد اس لئے تسمیر التحدید ہوا۔

کالنور والسرور

توضیح الٹھی یا مثال سے ہوتی ہے یا نظیر سے۔

مثال مثل لہ کافر دھوتا ہے جبکہ نظیر مبین ہوتی ہے البتہ دونوں سے توضیح حاصل ہوتی ہے مذکورین ہھٹایا تو مثالین ہیں یا نظیرین اگر مثالین ہوں تو کلام تقدیر پر مبنی ہوگا یعنی کعلم النور والسرور اس لئے نظیرین ہونا اولیٰ ہے مثالین سے کہ نظیر بننے میں ارتکاب حذف مضاف لازم نہیں آتا۔

نظیرین بننے کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ علم اُجلی البدیہیات میں سے

ہے جیسا کہ نور اور سرور لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نور اور سرور مقولہ کیف میں سے ہے وکل مقولۃ بالنسبۃ الی ماتحتہ جنس وکل مالہ جنس فله فصل وکل مالہ جنس و فصل فهو محدود وکل ما هو محدود فهو نظری۔

جواب یہ ہے کہ نور و سرور کا نظری ہونا باعتبار مفہوم اجمالی ہے نہ باعتبار مفہوم تفصیلی، لیکن پھر اشکال ہوتا ہے کہ مفہوم اجمالی کے لحاظ سے تو جمع اشیاء بدیہیات ہیں نور و سرور کی کوئی خصوصیت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ نور اور سرور باعتبار جمع افراد کے واضح اور مرغوب الیہ ہے نفس کا اور دیگر اشیاء ایسے نہیں ہیں۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نظیرین کیوں ذکر کیا جبکہ وضاحت کے لئے ایک نظیر کافی ہے مصنف نے اس اشکال کا جواب حاشیہ میں دیا ہے کہ اول حیات میں سے ہے ثانی وجدانیات میں سے اور اگر مثالین ہو تو معنی یہ ہو گا علم النور و السرور اس میں بداہت مطلق علم کی طرف اشارہ ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر علم النور و السرور بدیہی ہو تو مطلق العلم بھی بدیہی ہو گا لیکن المتقدم حق فالتالی کذا لک حقیقۃ مقدم ظاہر ہے وجہ ملازمہ یہ ہے کہ علم نور و سرور علمین خاصین ہے اور بداہت خاص مستلزم ہے بداہت عام کو، اس لئے کہ اگر خاص بدیہی ہو جائے اور عام نہ ہو جائے تو عدم بداہتہ الخاص لازم آئے گا۔ اس لئے کہ عام جزء ہے خاص کا۔

اور عدم بداہتہ الجزء مستلزم ہے عدم بداہتہ الكل کے لئے تو خلاف المفروض لازم آئے گا۔

اس دلیل پر معین مشورین وارد ہوتے ہیں وہ یہ کہ بداہت خاص بداہت عام کے لئے وہاں مستلزم ہوتی ہے جہاں عام ذاتی ہو خاص کے لئے، اور خاص مدرک بالکنہ التفصیلی ہو اور یہاں ممکن ہے کہ عام ذاتی نہ ہو یا خاص مدرک بالکنہ التفصیلی نہ ہو بلکہ بالکنہ الاجمالی ہو یا مدرک بالوجہ ہو۔

مصنف نے فرمایا کہ ولی من عندی نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المعین و لکن خوف المجادلین لایرخص الی ذکرہ انتہی۔

شارح قاضی محمد مبارک نے اس طریق کو بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں عام و خاص سے مطلق و مقید مراد ہے اور مطلق ہمیشہ ذاتی ہوتا ہے مقید کے لئے اور مقید ہمیشہ مدرک بالکنہ التفصیلی ہوتا ہے اس لئے عام اور مطلق میں یہی فرق ہے کہ مطلق ہمیشہ ذاتی ہوتا ہے مقید کے لئے خلاف عام کے نیز مطلق مقید پر حمل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جزء خارجی ہے مقید کے لئے خلاف عام و خاص کے جب کہ یہاں عام و خاص سے مطلق و مقید مراد ہیں تو معان مشہور ان دفع ہو گئے۔

نعم تنقیح حقیقتہ عسیر جدا

مصنف کا مقصد اس عبارت سے دفع اعتراض ہے۔ اور یا محاکمہ ہے قائلین بداہت و نظارت علم میں۔

اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ ہم بداہت علم نہیں مانتے ہے اس لئے کہ علم میں اختلاف واقع ہوا ہے کما مر اور اختلاف خفاء کی وجہ سے ہوتا ہے اور

خفاء دلیل نظریت ہے نیز علم کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں کما مر اور تعریف بھی نظری کی ہوتی ہے۔

حاصل الجواب دو طریقوں کے ساتھ ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ بداہتہ العلم سے مراد باعتبار مفہوم اجمالی ہے اور بلاریب علم باعتبار مفہوم اجمالی بدیہی ہے۔ رہ گیا اختلاف قوم تو وہ مفہوم تفصیلی میں ہے۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ نعم تنقیح حقیقہ ای الحقیقہ التفصیلہ عسیر جدا۔ فلذالك اختلف فیہ -

یا مراد بداہتہ علم سے اس قول میں کہ والحق انه الخ۔ بداہتہ باعتبار مفہوم اشتقاقی مراد ہے یعنی الحاضر عند المدرک اور بلاریب مفہومات اشتقاقیہ سب کے سب بدیہیات ہیں اس لئے کہ یہ انتزاعیات ہیں اور انتزاعیات ذہن میں بغیر مبادی کے حاصل ہوتے ہیں اور جو چیز ذہن میں بغیر مبادی کے حاصل ہو وہ بدیہی ہوتی ہے تو لہذا انتزاعیات بدیہی ہونگے اور قوم کا اختلاف اس مفہوم اشتقاقی کی تعیین مصداق کے اندر ہے۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ نعم تنقیح حقیقہ ای تعیین مصداقہ عسیر جدا یا تو اس لئے کہ مصداق ممکن نظری معسر الاطلاع علی الذاتیات ہے۔

اور یا اختلاف عقلاء کی وجہ سے بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق حصول الصورة ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق صورۃ حاصلہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا مصداق حالت اور اکیہ ہے وغیر ذلک ہے تقریباً اس سلسلہ میں تیرہ مذاہب مشہور ہیں۔ یہ تفصیل تو علم الممكن میں ہے اور علم الواجب کا

مسئلہ تفصیل سے گزرا ہے اور یا تعین مصداق اس لئے متعسر ہے کہ مصداق واجب ہے پس اختلاف شدۃ ظہور کی وجہ سے ہے پس نزاع التماز عین علم میں کنزاع الحاشین فی الشمس ہوگا۔

شمس میں لوگوں نے یہ اختلاف کیا ہے کہ کوئی کہتا ہے کہ بڑا ہے اور کوئی کہتا ہے چھوٹا ہے اور یا مراد بدامتہ العلم سے اس قول میں کہ الحق انہ الخ ہے..... بداہت باعتبار مفہوم مصدری ہے اور بلاریب یہ بدیہی ہے اور اختلاف منشاء میں ہے تو اس عبارت کا مطلب نعم تنقیح حقیقۃ ای منشاء عسیر جدا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ مراد بدامتہ العلم سے باعتبار حقیقہ و مصداق ہے اور وقوع اختلاف شدۃ وضوح کی وجہ سے ہے خلاصہ یہ ہوا کہ و الحق انہ الخ..... اور نعم تنقیح حقیقۃ الخ اس کے لئے دو معنی ہیں۔

(۱) علم باعتبار مفہوم اجمالی یا باعتبار مفہوم اشتقاقی یا باعتبار مفہوم مصدری بدیہی ہے اور نعم تنقیح حقیقۃ ای مفہومہ التفصیلی او تعین مصداقہ او منشاء عسیر جدا۔

(۲) دوسرا یہ کہ علم اجمالی البدیہیات میں سے ہے لیکن تنقیح حقیقۃ شدۃ وضوح کی وجہ سے مشکل ہے۔

اور تفصیل محاکمہ یہ ہے کہ محاکمہ جواب مذکور پر مبنی ہے کہ امام رازی بداہت علم باعتبار مفہوم اجمالی یا مفہوم اشتقاقی یا مفہوم مصدری مانتے ہیں۔ اور امام غزالی تحسیر تحدید باعتبار مفہوم تفصیلی یا باعتبار تعین مصداق اور منشاء مانتا ہے۔ اگر دونوں امامین کا قول ہماری تشریح کے مطابق ہو تو پھر

دونوں کا قول صحیح ہے اور اگر امام رازی بد اہتہ باعتبار مفہوم تفصیلی یا تعین مصداق و منشاء مانتے ہیں۔

تو رازی کا قول غلط ہے۔

اور اگر امام غزالی نظارت باعتبار مفہوم اجمالی یا اشتقاقی یا مصدری مانتے ہیں تو غزالی کا قول غلط ہے۔

فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق و حكم

مقصد مصنف کا اس عبارت سے تقسیم علم ہے تصور و تصدیق کی طرف کہ علم میں اگر اذعان اور اعتقاد نسبت تام خبریہ کا پیدا ہو جائے تو وہ تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

آگے چل کر بدیہی اور نظری کی طرف تقسیم کرے گا یہ تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف ہے۔ آگے تقسیم تصور و تصدیق میں بدیہی و نظری کی طرف ہے اور چونکہ تقسیم الی المقسم مقدم ہوتا ہے تقسیم الی الاقسام سے اس لئے علم میں تقسیم الی التصور و التصدیق کو مقدم کر لیا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کان کی ضمیر یا تو مطلق علم کی طرف راجع ہو گا یا علم حصولی کی طرف اول تو اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں ادوات حصر ہیں جو دال ہے انحصار مقسم فی الاقسام پر حالانکہ یہاں حصر نہیں ہے۔ اس لئے کہ مطلق علم حضوری اور حصولی دونوں کے لئے شامل ہے اور تصور و تصدیق فقط علم حصولی کے اقسام ہیں۔

دوسرا احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ مستلزم ہے تدافع بین قولی المصنف کے لئے اس لئے کہ علم حصولی عبارت ہے ”حصول صورة الشئ فی العقل“ سے اور حصول معنی مصدری ہے اور افراد معنی مصدری حصص ہوتے ہیں اور حصص متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار ہوتے ہیں اس لئے کہ حصہ اس کو کہتے ہیں کہ کلی مقید کیا جائے ایک قید کے ساتھ کہ مقید داخل فی العنوان ہو فقط اور قید خارج ہو کو جو زید مثلاً لہذا تصور و تصدیق متحد بالذات ہو گئے حالانکہ مابعد میں مصنف نے تصریح کی ہے کہ ”وہما نوعان متباہتان من الادراک“۔

جواب یہ ہے کہ ضمیر یا تو مطلق علم کی طرف راجع ہے اور مطلق علم مطلق شئی ہے لہذا یہ مقسم باعتبار ایک قسم کے ہے۔ جو علم حصولی ہے اور اس اعتبار سے یہ اقسام میں منحصر ہے اور یا ضمیر راجع ہے علم حصولی کی طرف اور تدافع اس لئے نہیں ہے کہ تصور اور تصدیق حصول الصورة کے افراد نہیں ہے اس لئے کہ حصول الصورة بمعنی الصورة الحاصلة ہے اور یا مراد حصول الصورة سے حالت اور اکیہ ہے آگے آنی والی عبارة اس پر دال ہے کہ فتلك الحالته تنقسم الى التصور و التصديق۔

دوسرا اعتراض یہاں یہ وارد ہوتا ہے کہ یہاں مصنف نے متعلق تصدیق کو نسبت قرار دیا اور بحث تصدیقات میں متعلق تصدیق مفہوم اجمالی للخصیة مانا ہے و ما هذا الاعتراض۔

جواب یہ ہے کہ یہاں کلام مبنی ہے علی رای المشہورین اور بحث

تصدیقات میں اپنی تحقیق پر مبنی ہے۔

پھر سمجھنا چاہئے کہ اس مذکورہ عبارت میں مصنف نے حکماء کے مسلک کو اختیار کیا ہے، اور امام رازی کے مسلک کو ترک کیا ہے جو تصدیق کی ترکیب کے قائل ہے۔

پھر حکماء کے دو فریقین ہیں ایک محققین دوسرا مشورین۔ محققین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے نفس اذعان سے اور مشورین کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے صورۃ النسبۃ مکلفہ بجفۃ الاذعان سے مصنف نے لفظ حکم بڑھا کر محققین کے مذہب کی طرف اشارہ فرمایا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تصدیق میں تین مذاہب ہیں۔

اول مذہب امام رازی کا ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے تصورات ثلاثہ یعنی تصور موضوع والمحول والنسبۃ مع الحكم سے معیت حکم یا بطریق شرطیہ ہے اور یا بطریق شرطیہ ہے (یعنی جزائیۃ) اگر حکم بمعنی اذعان ہو تو پھر جزء ہے اور تصدیق کے چار اجزاء ہیں اور اگر حکم بمعنی انتساب امر ہو تو پھر شرط ہے اور تصدیق کے تین اجزاء ہیں۔ دوسرا مذہب مشورین حکماء کا ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے صورۃ نسبۃ سے جو متکلف ہو بالکیفۃ الاذعانۃ اور تیسرا محققین حکماء کا مذہب ہے کہ تصدیق عبارت ہے نفس اذعان سے۔

مصنف نے حکماء کا مذہب اختیار کیا کہ تصدیق کو نفس اعتقاد سے عبارت مانا اور پھر حکم ذکر کر کے محققین کے مذہب کی طرف اشارہ کیا۔

مصنف نے حکماء کے مسلک کو اختیار کیا اور امام رازی کے مسلک کو چھوڑ دیا اس لئے کہ امام کا مذہب مورد اعتراض ہے وہ یہ کہ یہ اجزاء تصدیق کے لئے ذہنیہ بھی نہیں ہو سکتے اور خارجیہ بھی نہیں ہو سکتے ذہنیہ تو اس لئے نہیں ہو سکتے کہ اجزاء ذہنیہ جعل و وجود و تقرر میں متحد ہوتے ہیں اور ایک دوسرے پر حمل ہوتے ہیں اور مانحن فیہ میں اتحاد منقنی ہے اس لئے کہ موضوع غالباً مقولہ جو ہر سے ہوتا ہے اور محمول عرض کے مختلف مقولات سے آتا ہے۔

اور نسبت دائماً مقولہ اضافت سے ہوتی ہے نیز صورت محمول و موضوع کا حمل صورت نسبت پر نہیں ہوتی و کذا بالعکس تو معلوم ہوا کہ اجزاء ذہنیہ نہیں ہو سکتے۔

اور اجزاء خارجیہ اس لئے نہیں ہے اجزاء خارجیہ میں ترکیب حقیقی تب آتی ہے۔

جب اجزاء میں افتقار ہو اور یہاں افتقار نہیں ہے اس لئے کہ تصور موضوع تصور محمول کی طرف مفقور نہیں ہے و کذا بالعکس۔ تو ایسے اجزاء سے ترکیب اعتباری حاصل ہوتی ہے تو تصدیق اعتباری ہو جائے گا حالانکہ تصدیق پر فو زدارین مبنی ہے۔

معلوم ہوا کہ تصدیق مرکب نہیں ہے بلکہ بسیط ہے اس لئے امام رازی کے مذہب کو ترک کیا۔

اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ تصدیق محققین میں (جو نفس ادغان سے

عبارت ہے) اختلاف ہے کہ آیا یہ بھی تصور کی طرح ہے علم ہے یا کہ نہیں ایک قول یہ ہے کہ تصدیق علم ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تصدیق لواحقیات علم میں سے ہے یعنی علم کے بعد جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جیسے سرور و غموم جو کہ علم کے بعد حاصل ہوتے ہیں۔

حق بات یہ ہے کہ تصدیق علم ہے اس لئے کے اصل انکشاف تصدیق پر مرتب ہوتا ہے، صورت کے ساتھ انکشاف ہوتا ہے، لیکن صورت علم حقیقی نہیں ہے بلکہ علم مجازی ہے حالت ادراکی کے خلط سے علم بنا ہے کماسیاتی۔

اس کے بعد لفظ حکم اصطلاحِ مطلقین میں پانچ معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔
 (۱) بمعنی نسبت، (۲) بمعنی اذعان، (۳) بمعنی محکوم بہ، (۴) بمعنی انتساب امر الی امر آخر اجاباً و سلباً، (۵) بمعنی مجموع القصیہ۔ ماخوذ فیہ میں بمعنی اذعان ہے کما هو الظاہر۔

پھر تصدیق کے چار اقسام ہیں۔ (۱) ظن، (۲) تقلید، (۳) یقین، (۴) جہل مرکب وجہ حصر یہ ہے کہ تصدیق اعتقاد اور اذعان کو کہتے ہیں۔
 یہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا جازم ہو گا، یعنی جانب مقابل کا احتمال مرجوح نہیں ہو گا یا غیر جازم ہو گا یعنی جانب مقابل کا احتمال مرجوح ہو گا ثانی ظن ہے۔

اول دو حال سے خالی نہیں یا ثابت ہو گا یعنی تشکیک مضحک سے زائل نہیں ہو گا اور یا غیر ثابت ہو گا ثانی تقلید ہے پھر تقلید کے دو قسمیں ہیں اگر واقع کے مطابق ہو تو تقلید مصیب ورنہ تقلید مخطی۔

اول دو حال سے خالی نہیں یا واقع کے مطابق ہو گیا نہیں اول یقین، ثانی جھل مرکب۔ کیا خوب فرمایا ہے کسی قائل نے کہ
 آنکس کہ نداند و بداند کہ نہ داند۔ آن نیز خر خولیش بمنزل برساند
 و آنکس کہ نداند و نداند را نداند۔ در جھل مرکب ابد الدھر مماند
 والا تصور سازج اگر اعتقاد نسبت خبری پر نہ ہو کہ وہاں نسبت ہی نہ ہو جیسے
 تصور مفردات۔

یا نسبت تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ پر ہو یا نسبت تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسے اضافی و توصیفی وغیرہ یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اعتقاد و اذعان نہ ہو بلکہ ادراک نسبت علی وجہ الانکار ہو یا علی وجہ المساوات ہو بین الطرفين یا ادراک بجانب المرجوح ہوں تو وہ تصور سازج ہے یعنی سادہ۔ پھر سمجھنا چاہئے کہ تصور کے سات اقسام ہیں۔ تین مفردات سے متعلق ہیں اور چار نسبت تامہ خبریہ سے۔ پہلے تین احساس تو ہم تعقل ہے اس لئے کہ یہ ادراک المحسوس ہو گا یا امر ماخوذ من المحسوس ہو گا یا ادراک امر معقول ہو گا۔ اول احساس، ثانی، توہم، ثالث تعقل ہے۔

باقی چار شک تخیل و ہم انکار ہیں اس لئے کہ جب ادراک نسبت علی وجہ الاذعان نہ ہو تو پھر ادراک نسبت یا علی وجہ التساوی ہو گا۔

یا ادراک بجانب المرجوح ہو گا ثانی و ہم ہے اول دو حال سے خالی نہیں۔ یا اس میں لحاظ مطابقت و عدم مطابقت ہو گا یا نہیں اول شک ثانی تخیل ہے یا ادراک نسبت علی وجہ الانکار ہو گا تو وہ انکار ہے۔

وہا نوعان متباینان من الادراک ضرورۃ مصنف کا ایک مقصد اس عبارت سے شک آتی کے — تین مقدمات میں سے ایک مقدمہ کو بیان کرنا ہے اور دوسرا مقصد متاخرین کی دعاوی ثلاثہ میں سے دعاوی اول کی تردید ہے متاخرین کا پہلا دعاوی یہ ہے کہ تصور و تصدیق متحدان بالذات ہیں اس قول میں مصنف نے اس دعویٰ پر رد کیا ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ تصور و تصدیق متغایران حسب المعلق ہے اس پر رد بعد والا قول یعنی نعم لا حجر فی التصور فیتعلقن بکل شئی کے ساتھ کیا ہے۔

تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ اجزاء قضیہ چار ہیں اس پر رد مصنف نے تصدیقات میں اس قول کے ساتھ کیا کہ ثم القضیہ انما تتم بامور ثلاثہ متاخرین نے اپنے دعویٰ اولیٰ پر دلیل یہ قائم کی ہے کہ تصور و تصدیق معنی مصدری یعنی حصول الصورة کے افراد ہیں اور معنی مصدری کے افراد حصص ہوتے ہیں اور حصص متحد بالذات اور مغایر بالاعتبار ہوتے ہیں اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں حصول الصورة بمعنی الصورة الحاصلة ہے یا بمعنی حالت ادراکیہ ہے کما مر، تصور و تصدیق کے تباین نوعی پر دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے لوازم متباینہ ہے اس لئے کہ ماہیۃ التصور کے ساتھ عموم المعلق لازم ہے اور ماہیۃ التصدیق کے ساتھ خصوص المعلق لازم ہیں اور خصوص و عموم متباینان ہے اور تباین لازم مستلزم ہے تباین ملزومات کے لئے، اس لئے کہ اگر لوازم متباین ہو جائیں اور ملزومات میں تباین نہ آجائے تو ملزومات کا جمع ہونا ممکن ہو جائیں گے تو لوازم دو حال سے

خالی نہیں ہونگے یا موجود ہونگے ملزومات کے ساتھ تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یا موجود نہیں ہوں گے تو وجود ملزومات بدون اللوازم آئے گا جو کہ خلاف المفروض ہے۔

اس کے بعد یہاں سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق متباینین ہیں بلکہ متحدان بالذات ہیں اس لئے کہ ان کے لئے لازم واحد ہے، یعنی دونوں کے ساتھ انکشاف لازم ہے اور اتحاد اللوازم مستلزم ہے اتحاد الملزومات کے لئے جیسے کہ تباین اللوازم مستلزم ہے تباین الملزومات کے لئے۔

جواب یہ ہے کہ اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے جیسے شمس و نار کا لازم یعنی حرارۃ ایک ہے حالانکہ ملزومات متباین ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملزوم خاص ہے اور لازم عام ہے اور اتحاد عام اتحاد خاص کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے اور تباین خاص تباین عام کے لئے مستلزم نہیں ہوتا ہے۔ اتحاد لازم اتحاد ملزوم کے لئے مستلزم نہیں ہوتا اور تباین ملزوم تباین لازم کے لئے مستلزم نہیں ہوتا بلکہ تباین العام مستلزم ہوتا ہے تباین خاص کے لئے۔ اس لئے تباین لازم مستلزم ہوگا تباین ملزوم کے لئے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ذکر متباینین بعد النوعین مستدرک ہے اس لئے کہ نوعین متباینین ہی ہوتے ہیں۔

پہلا جواب: اس اعتراض کا یہ ہے کہ متباینین سے مراد تباین فی الحمل ہے تو استدراک نہیں آئے گا، اس لئے کہ نوعین کبھی کبھی متباینین فی الحمل نہیں

ہوتے ہیں جیسے کاتب و ضاحک - یہ دونوں متباینین حسب الذات ہیں اور حمل میں متباینین نہیں ہیں -

دوسرا جواب : یہ ہے کہ متباینان نوعان کے لئے صفت کاشفہ ہے، لہذا مستدرک نہیں ہے - لیکن اس جواب پر اشکال ہے کہ ایراد صفت کاشفہ کسی غرض و فائدہ کے لئے ہوتا ہے - یہاں کیا فائدہ ہے -

جواب یہ ہے کہ یہاں غرض دفع اعتراض ہے - اعتراض یہ ہے کہ اطلاق نوعین تصور اور تصدیق پر غیر صحیح ہے اس لئے کہ یہ دونوں جنسین ہیں وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے تحت انواع ہیں - تصور کے تحت سات انواع ہیں اور تصدیق کے تحت چار انواع ہیں کما مر، تو تصور اور تصدیق جنسین ہو گئے نہ کہ نوعین -

مصنف نے متباینان کے ساتھ جواب دیا - حاصل جواب یہ ہے کہ مراد نوعان سے متباینان ہیں، البتہ یہ اعتراض پہلے جواب کی صورت میں باقی رہے گا تو اس کا جواب پھر یہ ہے کہ : نوعان سے مراد نوع اضافی ہے یعنی کل کلی مندرج تحت کل آخر، اور یہ جنس کے لئے بھی شامل ہے جیسا کہ نوع کے لئے شامل ہے -

پھر سمجھنا چاہئے کہ من الادراک یا تو نوعان کے ساتھ متعلق ہے یا متباینان کے ساتھ - پہلی تقدیر پر ان لوگوں پر رد ہے، جنہوں نے تصور کو ادراک اور تصدیق کو لواحق ادراک قرار دیا ہے - حاصل رد یہ ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں نوعین من الادراک ہیں -

اور دوسری تقدیر پر ان لوگوں کے مذہب کے اختیار کی طرف اشارہ ہے جو تصدیق کو لواحق ادراک میں سے مانتے ہیں۔ اس لئے کہ کلمہ من لام اجلیہ کے معنی میں ہوگا۔

حاصل معنی یہ ہے کہ تصور و تصدیق متباینین لاجل الادراک ہیں۔ ای لاجل ان التصور ادراک والتصدیق من لواحق الادراک۔
 قولہ نعم لاجر فی التصور فی تعلق بکل شئی -

مصنف کا اس عبارت سے ایک مقصد رد ہے متاخرین کے دعویٰ ثانیہ پر کہ تصور و تصدیق متغایرین بحسب المتعلق ہیں، اس لئے کہ متحد بالذات ہیں۔ اگر تغایر بحسب المتعلق نہ آجائے تو اتحاد حتمہ آئے گا۔

حاصل رد یہ ہے کہ لاجر فی التصور فی تعلق بکل شئی اور بعض اشیاء میں سے متعلق تصدیق ہے تو تصور اس کے ساتھ بھی متعلق ہوگا۔

اور لزوم اتحاد حتمہ ممنوع ہے اس لئے کہ تصور و تصدیق میں اتحاد ذاتی نہیں ہے کما مر غیر مرہ۔

دوسرا مقصد: بیان مقدمہ ثانی ہے شک آتی کے لئے اس لئے کہ وہ مبنی ہے تین یا چار مقدمات پر کماسیجٹی -

تیسرا مقصد: دفع الاعتراضین ہے۔ حاصل اعتراض اول یہ ہے کہ مراد متباینان سے نوعان متباینان میں۔ تباین باعتبار متعلق ہو گا ورنہ تو ذکر متباینان مستدرک ہو جائے گا تو اب نسبت قبل تعلق التصدیق معلوم ہوگی یا مجہول، اگر مجہول ہو تو اس سے انعقاد قضیہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اجزاء قضیہ

معلومات ثلاثہ ہیں اور نسبت جب مجہول ہوئی تو قضیہ کا جز نہ ہوئی۔
 اور اگر معلوم ہو تو پھر علم حضوری کا معلوم ہوگئی یا حصولی کا۔ علم حضوری
 کا معلوم تو اس لئے نہیں ہو سکتا کہ علاق ثلاثہ میں سے کوئی علاقہ موجود
 نہیں ہے جو علم حضوری کے لئے ضروری ہے۔

اور علم حصولی کا معلوم اس لئے نہیں ہو سکتا کہ تصدیق کا معلوم تو
 نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم نے قبل تعلق التصدیق فرض کیا ہے۔
 اور علم تصور کا معلوم اس لئے نہیں بن سکتا کہ تصور اور تصدیق میں
 باعتبار متعلق کے تباین ہے اور نسبت متعلق تصدیق ہے تو متعلق تصور نہیں
 بن سکتا۔ مصنف نے نعم الخ کے ساتھ یہ اعتراض دفع کیا ہے۔ حاصل
 دفع یہ ہے کہ متباینان سے تباین باعتبار متعلق مراد نہیں ہے بلکہ تباین باعتبار
 الحمل مراد ہے یا متباینان کا ذکر بطور صفتہ کاشفہ ہے کما مر۔ اس لئے کہ تصور ہر
 چیز کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے اور بعض اشیاء میں سے نسبت ہے تو نسبت
 کے ساتھ بھی متعلق ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ذکر متباینان بعد النوعین تاکید کے
 لئے ہو گا ورنہ تو ذکر مستدرک ہو جائے گا اور جب تاکید کے لئے ہو تو معنی یہ
 ہو گا کہ تصور اور تصدیق متباینان ہے انتہائی تباین کے ساتھ کہ احدهما آخر
 کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا تو اب لفظ تصدیق مصنف کے اس قول میں کہ
 قضیہ و حکم مجہول ہو گا یا معلوم۔ اگر مجہول ہو تو حکم بالمجہول المطلق لازم آتا
 ہے اور وہ باطل ہے اور اگر معلوم ہو تو عدم علاق ثلاثہ کی وجہ سے علم

حضور کی کا معلوم نہیں ہو سکتا۔

اور تصدیق کا معلوم تو اس لئے نہیں کہ مفرد ہے، اور تصدیق مفردات کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

اور تصور کا معلوم اس لئے نہیں کہ مصنف کے اس قول مذکور کی وجہ سے کہ تصور و تصدیق میں سے احد ہما آخر کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا۔

مصنف نے نعم کے ساتھ جواب دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصور ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور بعض اشیاء میں سے تصدیق ہے تو تصدیق کے ساتھ بھی متعلق ہوگا اور ذکر متبائن تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تبائن فی الحمل کے لئے ہے یا صفت کا شق ہے کما مر پھر سمجھنا چاہئے کہ مصنف کے اس قول کا مطلب کہ لا جرائح یہ ہے کہ مطلق طبعہ تصور سازج میں منع نہیں ہے متعلق ہوتا ہے باعتبار مصداق ہر چیز کے مفہوم کے ساتھ بعض الاعتبارات لاکل الاعتبارات سازج کے ساتھ مقید کر کے اشارہ ہے کہ الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود تصور سازج ہے جو تصدیق کا قسم ہے نہ کہ وہ تصور جو علم کا مرادف ہے اور العلم التصور میں مذکور ہے۔

اور مطلق طبعیہ تصور کے ساتھ مقید کیا دفع اعتراض کے لئے وہ یہ کہ تو ہم ہو سکتا تھا کہ مراد تصور سے تصور مطلق ہوگا جو شئی مطلق ہے، تو پھر فیملق بکل شئی کہنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ شئی مطلق پر احکام خصوص جاری نہیں ہوتے بلکہ حکم جمیع افراد جاری ہوتا ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ تصور باعتبار جمیع افراد ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور بعض اشیاء میں سے

اللہ تعالیٰ ہے اور تصور کے بعض افراد میں سے تصور بالکنہ و بجنہہ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا نیز لایقصور میں تصور بالکنہ و بجنہہ کی نفی باری تعالیٰ سے ہو چکی ہے تو دونوں قولین میں تعارض آئے گا۔

حاصل دفع یہ ہے کہ مراد تصور سے مرتبہ مطلق الشئی ہے نہ کہ شئی مطلق اور مطلق شئی پر احکام خصوص جاری ہوتے ہیں تو تصور بالوجہ و بوجہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہوگا۔ نیز ماسبق میں تصور بالوجہ و بوجہ کی نفی نہیں ہوئی تو تعارض نہیں آئے گا اور بقید مصداق اس لئے مقید کیا کہ تصور باعتبار مفہوم معلوم ہے اور تعلق صفت علم ہے نہ کہ صفت معلوم کے۔

اور مفہوم کل شئی اس لئے مراد لیا کہ بعض مصداقات میں سے مصداق التصور اور مصداق التصدیق ہے، حالانکہ وہ علم حضوری کا معلوم ہے تو تصور کا متعلق نہیں بن سکتا، اس لئے کہ تصور علم حصولی ہے اور بعض اعتبارات کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ مطلق التصور الساذج کی پانچ قسمیں ہیں یعنی پانچ اعتبارات ہیں۔ (۱) تصور مقید بالحکم، (۲) مقید باعتبار مقارنتہ الحکم، (۳) مقید بعدم الحکم، (۴) مقید بعدم اعتبار الحکم، (۵) مقید باعتبار عدم الحکم اور چھٹا قسم جو مقسم کے درجہ میں ہے وہ مطلق طبعیۃ التصور الساذج ہے۔

پہلی دو قسمیں ہر چیز کے ساتھ تب متعلق ہوتے ہیں جب اجزاء قضیہ مذعنہ ہو لیکن اگر اجزاء قضیہ کاذبہ غیر مذعنہ واقع ہو یا حالت افراد میں ہو تو

پھر ہر چیز کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ یہ دونوں حکم کے ساتھ مقید ہے اور قضیہ غیر مذعنہ اور مفرد میں عدم الحکم ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

اور آخری تین قسمیں ہر شئی کے ساتھ تب متعلق ہوتے ہیں جب اجزاء قضیہ کاذبہ غیر مذعنہ ہو یا اجزاء قضیہ نہ ہو بلکہ حالتہ افراد میں ہو لیکن اگر اجزاء قضیہ مذعنہ ہو تو پھر ہر شئی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ قضیہ مذعنہ میں حکم ہے اور ان تینوں میں عدم حکم ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا ان میں باہمی فرق یہ ہے کہ دوسرا پہلے والے سے اعم ہے اور تیسرا اخص ہے رابع سے اور اعم ہے خامس سے اور رابع بھی اعم ہے خامس سے اور مطلق طبعیۃ تصور سازج ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ بعضہ و نقیضہ چاہے حالتہ افراد میں ہو یا جزو ہو قضیہ صادقہ سے یا قضیہ کاذبہ سے۔

قولہ ہہما: یعنی مقام تباین نوعی بین التصور و التصدیق میں شک مشہور یعنی اعتراض مشہور ہے، اعتراض چونکہ سبب بنتا ہے شک کے لئے اس وجہ سے اس کو شک کہا ہے یہ من قبیل تسمیۃ المسبب باسم السبب ہے۔ و ہوان العلم و المعلوم متحدان بالذات: یہ تیسرا مقدمہ ہے مقدمات شک میں سے، اس مقدمہ کو مصنف نے عنوان شک کے تحت ذکر کیا ہے بخلاف باقی دو مقدموں کے کہ اس کو پہلے ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہ تینوں مقدمات علت تامہ ہے شک کے لئے، اور یہ مقدمہ ثالث جزء اخیر ہے علت تامہ کا اور جزا خیر علت تامہ کا

علت موجب ہوتا ہے جس سے معلول کا تحلف ممتنع ہوتا ہے۔

لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ان مقدمات میں سے ہر ایک مقدمہ علت موجب بن سکتا ہے تو اس تیسرے مقدمہ کو کیوں علت موجب کے ساتھ خاص کیا۔

جواب یہ ہے کہ یہ تیسرا فقط شک کا مقدمہ ہے اور کوئی فائدہ اس میں نہیں ہے۔ خلاف پہلے دو مقدموں کے کہ اس میں اور بھی اغراض ہیں مقدمہ شک بننے کے علاوہ، یہی فرق ہے۔

پھر جاننا چاہئے کہ یہ شک تین مقدمات پر مبنی ہے اگر تصدیق سے اذا تصور نا التصدیق میں نفس تصدیق مراد ہو۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ تصور و تصدیق نوعین متباہین ہیں دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ: التصور يتعلق بكل شئی۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اور یا شک چار مقدمات پر مبنی ہے کہ اگر تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو تو تین تو وہی ہیں۔ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ متحد المتحد متحد حاصل الشک پہلی تقدیر پر یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور و تصدیق نوعین متباہین ہیں ورنہ اتحاد ذاتی لازم آئے گا علی تقدیر التباہین الذاتی والتالی باطل لانه خلف فالمقدم مثله وجہ ملازمہ۔ یہ قول ہے کہ فاذا تصور نا التصدیق، حکم مقدمہ ثانیہ یعنی لا حجر فی التصور فیعلق بكل شئی، اس لئے کہ بعض اشیاء میں سے تصدیق بھی ہے، فہما واحد، یعنی تصور و تصدیق میں اتحاد آئے گا حکم مقدمہ ثالثہ کہ ان العلم والمعلوم متحدان بالذات۔

وقد قلتم: انهما متخالفان حقیقتہ، بحکم مقدمہ اولی -

اور دوسرے تقدیر یعنی کہ تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو حاصل شک یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصور اور تصدیق میں تبائن ذاتی ہے ورنہ لازم آئے گا اتحاد ذاتی علی تقدیر تبائن ذاتی والتالی باطل لانہ خلف فالمقدم مثله وجہ الملازمہ اذا تصورنا التصدیق ای المصدق بہ حکم المقدمۃ الثانیہ تو تصور و مصدق بہ متحد ہو جائیں گے - حکم مقدمہ ثالثہ اور مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ حکم مقدمہ ثالثہ ایضاً فہما واحد یعنی تصور و تصدیق بھی متحد ہو جائیں گے حکم مقدمہ رابعہ کے متحد المتحد متحد حالانکہ آپ دونوں کو متبائن کہتے ہے حکم مقدمہ اولی اور یہ خلاف المفروض ہے -

ہم کے اندر ضمیر دونوں تقدیرین پر تصور و تصدیق کی طرف راجع ہے اور مصدق بہ کی طرف راجع نہیں ہے ورنہ خلف نہیں آئے گا - یہ شک فاضل استر آبادی کی طرف سے قدام مناطقہ پر وارد ہوا ہے -

قولہ وحلہ حل سے مراد جواب ہے اشارہ ہے کہ اعتراض عقدہ کی طرح ہے اور جواب اس کا حل ہے - جیسا کہ حل سبب بنتا ہے اظہار مافی العقدہ کے لئے اس طرح جواب سبب بنتا ہے اظہار حق کے لئے -

قولہ علی ما تفردت بہ اس پر اعتراض وارد ہے کہ دعویٰ تفرد غیر صحیح ہے اس لئے کہ علامہ قوشچی اور سید ہروی بھی اس حل کے قائل ہیں -

اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں بامقصور علیہ پر داخل ہے معنی یہ ہے کہ میرے پاس اس شک کا دوسرا جواب نہیں ہے اور یہ مطلب نہیں

ہے کہ میرے علاوہ کسی اور نے یہ جواب نہیں دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دعویٰ تفرد بالنسبة الی جمیع الامور ہے یعنی جمیع مقدمات مذکورہ فی الحل کی ہے کما سیاتی تفصیلہ تیسرا جواب یہ ہے کہ دعویٰ تفرد قبل العلم علی جواب القوچی و الروی ہے و هذا احسن الاجوبة قوله ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلیة یہ حل کا پہلا مقدمہ ہے اگر تصدیق سے نفس تصدیق مراد ہو تو حل مبنی ہے چار مقدمات پر (۱) العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلیة، (۲) علم حقیقتہ حالتہ ادراکیہ ہے، (۳) منقسم تصور و تصدیق کی طرف حقیقتہ حالتہ ادراکیہ ہے، (۴) مراد ادراک سے اس قول میں کہ وہا نوعان متباينان من الادراک حالتہ ادراکیہ ہے صورۃ علیہ نہیں ہے اور اگر تصدیق سے مصدق بہ مراد ہو تو پھر حل مبنی ہے پانچ مقدمات پر چار تو یہی مذکور ہیں۔

اور پانچواں یہ ہے کہ عروض شئین ایک شئی کو ان دونوں شئین میں اتحاد کے لئے مستلزم نہیں ہے، مصنف نے اس مقدمہ کو فقہا تھما کتفاوت النوم و البیظۃ الخ سے بیان کیا ہے یہ سب مقدمات حل میں دخیل ہیں۔

حاصل حل: تقدیر اول پر یہ ہے کہ معترض کا مراد ”التصور و التصدیق“ سے اس قول میں کہ فاذا تصورنا التصدیق ہے، یا تو وہ تصور و تصدیق ہوں گے جو صورۃ علیہ کے افراد ہے اور یا حالتہ ادراکیہ کے افراد ہوں گے بناءً اول ہم مانتے ہیں یہ قول کہ فاذا تصورنا التصدیق حکم مقدمہ ثانیہ، نیز یہ قول بھی مانتے ہیں کہ فہما واحد حکم مقدمہ ثالثہ، لیکن یہ نہیں

مانتے کہ وقد قلم انهما متخالفان حقیقتہ، اس لئے کہ متخالفین حقیقتہ - وہ تصور و تصدیق ہیں جو حالت ادراکیہ کے افراد ہیں نہ کہ افراد صورۃ علمیہ، اور بناءً تقدیر ثانی ہم مانتے ہیں یہ قول کہ فاذا تصورنا التصدیق حکم مقدمہ ثانیہ، لیکن یہ قول نہیں مانتے کہ فہما واحد، اس لئے کہ متحد معلوم کے ساتھ وہ علم ہے جو صورۃ علمیہ کے معنی پر ہو، نہ وہ جو حالت ادراکیہ کے معنی پر ہو۔

اور حاصل حل تقدیر ثانی پر یہ ہے کہ مراد تصور و تصدیق سے اگر صورۃ علمیہ کے افراد ہوں تو ہم یہ قول مانتے ہیں کہ اذا تصورنا المصدق بہ، نیز التصور و المصدق بہ واحد یہ بھی ہم مانتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ، اور متحد المتحد متحد بھی مانتے ہیں، لیکن یہ قول کہ و قلم انهما متخالفان حقیقتہ ہم نہیں مانتے تو اتحاد علی تقدیر تباين نہیں آئے گا، اور اگر تصور و تصدیق سے حالت ادراکیہ کے افراد مراد ہوں تو پھر ہم نہیں مانتے کہ تصور متحد ہے مصدق بہ کے ساتھ، اور یہ بھی نہیں مانتے کہ مصدق بہ متحد ہے تصدیق کے ساتھ، اس لئے کہ اتحاد معلوم اور علم میں، علم بمعنی صورۃ علمیہ کے ہے نہ کہ بمعنی حالت ادراکیہ۔

پھر متن کے الفاظ فقاد تہما کتفادۃ النوم الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ حل مذکور مصدق بہ کے طریق پر ہے نہ کہ تصدیق کے طریق پر، اس لئے کہ مصنف نے تصدیق کے تقدیر پر حاشیہ میں دو سراجواب دیا ہے۔

قوله فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم و من حيث القيام به علم اس عبارت سے ایک مقصد تو صورۃ علمیہ کا معلوم کے ساتھ اتحاد پر دلیل

قائم کرنا ہے اور دوسرا مقصد دفع الاعتراض ہے۔

تفصیل دلیل یہ ہے کہ علم بمعنی صورت علمیه اور معلوم شئی واحد ہے، فرق اعتباری ہے اس لئے کہ یہی صورت جب تک مرتبہ من حیث ہی میں ہوتا ہے تو معلوم ہے اور جب مرتبہ قیام میں جاتا ہے تو علم ہے تو ذات کے لحاظ سے دونوں متحد ہیں مرتبہ میں فرق ہے۔

اور اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہم علم اور معلوم میں اتحاد نہیں مانتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ علم وجہ ہو معلوم کے لئے اور وجہ ذی الوجہ سے مغائر ہوتا ہے تو اتحاد کیسے آسکتا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ معلوم سے مراد معلوم بالذات ہے جو مرتبہ من حیث ہی میں ہوتا ہے یہ اس لئے معلوم بالذات ہے کہ اس کے انتفاء سے علم منقہ ہوتا ہے اور یہی معلوم بالذات کی دلیل ہے خلاف معلوم خارجی کے کہ وہ معلوم بالعرض ہے اس لئے کہ اس کے انتفاء سے علم منقہ نہیں ہوتا اور مرتبہ من حیث ہی علم کے ساتھ یعنی مرتبہ من حیث القیام کے ساتھ متحد ہے ذاتا کمامر۔

لیکن پھر اشکال یہ ہوتا ہے کہ حصول فی الذہن نہیں ہے مگر قیام بالذہن، اس لئے کہ جو چیز حاصل فی الذہن ہوتی ہے تو وہ قائم بالذہن ہوتی ہے تو پھر علم اور معلوم میں اتحاد حتمی آیا اس لئے کہ یہی صورت علم بھی ہے اور معلوم بھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ صورت علم حصول کا اور جب ذہن کے ساتھ قائم ہوا تو نفس کے لئے صفت انضمامی بنا اور نفس کا علم اپنی ذات اور صفات پر حضوری ہوتا ہے، تو یہ معلوم ہو جائے گا علم حضوری کا، تو

لازم آئے گا کہ معلوم علم حصولی علم حضوری بن جائے و ہو باطل نیز توارد
علتین مستقلین معلول واحد پر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ من حیث الحصول فی الذہن مناطقہ کی اصطلاح میں
مرتبہ من حیث ہی ہی سے عبارت ہے۔

ذہن میں جو چیز حاصل ہوتی ہے اور عوارض خارجیہ اس سے منقطع
ہو جائے اور اب تک عوارض ذہنیہ خلط نہ ہو تو اس کو مرتبہ من حیث ہی کہا
جاتا ہے اور جب عوارض ذہنیہ خلط ہو جائیں تو مرتبہ من حیث القیام ہے، یہ
مرتبہ من حیث ہی بقول ملا حسن عالم برزخ ہے وجود خارجی اور وجود ذہنی
یعنی مرتبہ قیام کے درمیان، تو مرتبہ من حیث ہی اور مرتبہ قیام میں فرق
واضح ہو افلا یرد ما یرد۔

پھر جاننا چاہئے کہ لفظ ”حیث“ مکان اور زمان کے لئے وضع ہے اور
مناطقہ کی اصطلاح میں تین قسم پر ہے (۱) اطلاقیہ، (۲) تعلیلیہ،
(۳) تقییدیہ۔

اطلاقیہ اس کو کہتے ہیں کہ مابعد و ماقبل حیث میں اتحاد ہو اور مقصود اس
سے قصر حکم ہو نفس ذات پر، جیسے الانسان من حیث انہ انسان نوع اور
تعلیلیہ اس کو کہتے ہیں کہ مابعد حیث ماقبل کے لئے علت ہو۔ جیسے الانسان
من حیث انہ عالم مکرم اور تقییدیہ وہ ہے جو مابعد ماقبل کے لئے قید ہو پھر اس
کے دو قسمیں ہیں عنوانیہ اور معنویہ، عنوانی اس کو کہتے ہیں کہ مابعد حیث قید
ہو ماقبل کے لئے، صرف عنوان و لحاظ میں اس حیثیت سے کہ محکوم علیہ بالجکم

محیث ہو فقط نہ کہ مجموع، لیکن من حیث انہ محیث بہذہ الحیثیہ لا من حیث ہو ہو،
 جیسے الماہیۃ من حیث کو نہا مکثفۃ بالعوارض الذہنیۃ علم و من حیث کو نہا
 مکثفۃ بالعوارض الخارجیۃ معلوم اور معنوی اس کو کہتے ہیں کہ قید معنوں و ملحوظ
 میں معتبر ہو، اس حیثیت سے کہ محکوم علیہ حکم مذکور کے ساتھ مجموعہ محیث و
 الحیثیۃ ہو، جیسے الکلمۃ من حیث کو نہا دالۃ علی معنی غیر مستقل حرف مذکورہ
 عبارت میں، من حیث الحصول فی الذہن معلوم میں، حیث تعلیلی ہے اور من
 حیث القیام بہ علم میں، حیث تقییدی عنوانی ہے لہذا یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ
 من حیث القیام میں حیث اطلاقی و تعلیلی تو نہیں ہو سکتا کما ہو الظاہر تو تقییدی
 ہو گا اور تقییدی میں متبادر معنوی ہے تو پھر حکم صورت اور قیام بالذہن دونوں
 پر ہو گا یعنی علم دونوں سے عبارت ہو گا تو ترکیب علم لازم آئے گا مقولتین
 متباہنین سے، تو اعتباری ہو جائے گا اس لئے کہ صورت مختلف مقولات سے
 آتی ہے جبکہ قیام مقولہ وضع سے آتا ہے ”دائمًا“ وجہ دفع یہ ہے کہ یہاں
 حیث تقییدی عنوانی ہے اور علم صرف صورت سے عبارت ہے، لیکن بشرط
 القیام بالذہن مجموع صورت اور قیام بالذہن سے عبارت نہیں ہے۔

قولہ ثم بعد التفتیش یعلم یہاں پر ثم تراخی کے لئے ہے عبارت سابقہ سے،
 اور بعد تراخی کے لئے تفتیش کلام قوم کی بنسبت، اس لئے استدراک احد ہما کا
 اعتراض لازم نہیں آتا۔

مصنف کا مقصود عبارت سے بیان مقدمہ ثانیہ ہے حل کے لئے، یعنی
 بیان ہے اس بات کا کہ علم حقیقی حالتہ اور اکیہ ہے اور صورت علمی علم مجازی

ہے یہ بات کلام قوم کی تفتیش سے معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ قوم نے کہا ہے کہ علم حقیقہ واحدہ ہے تو یہ تب صحیح ہو سکتا ہے جبکہ علم حالتہ اور اکیہ مانا جائے ورنہ صورت تو مختلف مقولات سے ہوتی ہے، اس لئے کہ صورۃ الجوہر جوہر و صورۃ الکم کم و صورۃ الحیف کیف و غیر ذلک، اس کی طرف اشارہ ہے اس عبارت میں ”ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحاله الادراکيه قد خالطت بوجودها الانطباعی خاطار البیادیا اتحادیا“ مطلب یہ ہے کہ حالتہ اور اکیہ جو علم حقیقی ہے صورۃ کے ساتھ خلط ہوا ہے تو اس خلط کی وجہ سے صورۃ بھی علم بنا، لیکن مجازاً پھر یہ خلط صورۃ کی وجود ذہنی کے ساتھ نہ کہ وجود خارجی کے ساتھ، اس لئے کہ وجود خارجی کے ساتھ محل متحد نہیں ہے ”الانطباعی“ کے لفظ سے اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ کالحالۃ الذوقیۃ بالذوقات فصارت صورۃ ذوقیۃ والسمعیۃ بالمسموعات وھکذا یعنی جیسے حالتہ اور اکیہ ذوقیۃ کا اختلاط ہے صورۃ ندوقات کے ساتھ، تو وہ ذی صورۃ ذوقیۃ بن گیا ہے اور جیسے شمیہ کا مشمومات کے ساتھ و غیر ذلک، حالتہ اور اکیہ کا اختلاط صورۃ علمیہ کے ساتھ چونکہ غیر ظاہر تھا اس لئے مثال سے واضح کیا نیز حالتہ اور اکیہ کا اختلاط صورۃ علمیہ کے ساتھ معقولات میں سے تھا، اس لئے توضیح کے لئے محسوسات سے مثال دیا پھر ان دونوں مثالوں کو اس لئے خاص کیا کہ ذوق و سمع انسان کے ساتھ اول الوہلۃ سے پیدا ہوتے ہیں خلاف باقی حواس کے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ذوق پر معاش دنیا اور سمع پر فوز عقبی مبنی ہے اس

لئے ذوقِ کوسم پر مقدم کیا۔

قولہ فلک الحالۃ تنقسم إلی التصور والتصدیق یہ عبارت ماسبق پر تفریع ہے اور حل کا مقدمہ ثالثہ ہے یعنی علم حقیقتاً حالت اور اکیہ ہے اور تصور و تصدیق کا مقسم حقیقی بھی یہی ہے اور صورت علم مجازی ہے تو وہ مقسم بھی مجازاً ہے۔

قوله فتفا و تهما كتفاوة النوم و اليقظته العارضتين

لذات واحده المتباينين بحسب حقيقتهما

اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد دفع اعتراض ہے، وہ یہ کہ تصور و تصدیق جب متباينين ہیں تو شئی واحد کے ساتھ تعلق صحیح نہیں ہوگا۔ حاصل دفع یہ ہے کہ تباین کے باوجود شئی واحد کے ساتھ تعلق صحیح ہے۔ جیسا کہ نوم و یقظہ آپس میں متباينين ہونے کے باوجود ایک نفس کو عارض ہوئے ہیں۔ دوسرا مقصد توضیح مقام ہے حاصل توضیح یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں تفاوت نوم و یقظہ کی طرح ہے، جیسا کہ نوم و یقظہ آپس میں متباينين ہونے کے باوجود ایک نفس کو عارض ہوئے ہیں، اسی طرح تصور و تصدیق ایک شئی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ احتیاج عارض معروض کی طرف اشد ہے احتیاج متعلق (بالکسر) سے متعلق (بالتح) کی طرف، تو جب متباينين ایک شئی کو عارض ہو سکتے ہیں تو متباينين ایک شئی کے ساتھ بطریق اولی متعلق بھی ہو سکتے ہیں۔

لیکن اشکال یہ ہوتا ہے کہ تصور و تصدیق کی تشبیہ نوم و یقظہ کے ساتھ زمانین ہیں ہو گا یا ایک زمان میں، اگر زمانین میں ہو تو اس لئے غیر صحیح ہے کہ تصور و تصدیق ایک زمانے میں ایک قضیہ میں جمع ہو سکتے ہیں اس لئے کہ تصدیق فرع تصور ہے، اور اگر ایک زمانہ میں ہو تو اس لئے غیر صحیح ہے کہ نوم و یقظہ ایک زمانہ میں ایک ذات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

جواب یہ ہے کہ تشبیہ مطلق عروض میں ہے، قطع لحاظ زمانہ اور زمانین سے فقہر، اشارہ ہے سوالین و جوابین کی طرف، سوال اول یہ ہے، کہ حل شک کے ساتھ مطابق نہیں ہے اس لئے کہ شک مبنی ہے اتحاد بین العلم و المعلوم پر اور حل مبنی ہے عدم اتحاد پر، جواب یہ ہے کہ حل بھی اتحاد پر مبنی ہے لیکن جو علم معلوم کے ساتھ متحد ہے وہ بمعنی صورتہ علمیه ہے نہ بمعنی حالتہ اور اکیہ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ علم حقیقیہ حالتہ اور اکیہ ہے بلکہ علم حقیقی صورتہ علمیه ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ انکشاف صورتہ علمیه پر مرتب ہے اور وہ مبداء انکشاف ہے اگر حالتہ اور اکیہ بھی مبداء انکشاف بن جائے تو تو اور علتین مستقلین آئے گا معلول واحد پر اور یہ باطل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی معلوم کے ساتھ مطابق ہوتا ہے اور مطابقت صورتہ علمی میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسہا حق ہے اور حالتہ اور اکیہ معلوم کے ساتھ مطابق نہیں ہے، اس لئے کہ حالتہ مقولہ کیف سے ہے اور معلوم کبھی مقولہ جوہر سے ہوتا ہے اور کبھی عرض کے مختلف مقولات سے ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ علم حقیقیہ حالتہ اور اکیہ ہے اور توارد علتین معلول واحد پر اس لئے لازم نہیں آتا کہ صورتہ علمی، علم حقیقیہ نہیں ہے بلکہ علم مجازی ہے اگر صورت علم حقیقیہ ہوتا تو توارد لازم آتا۔ رہ گئی مطابقت تو مطابقت کا معنی یہ ہے کہ علم کاشف للمعلوم ہو اور شک نہیں ہے کہ حالتہ اور اکیہ کاشف

للمعلوم ہے اور مطابقت باعتبار ماہیت ضروری نہیں ہے کمالاً معنی۔

قولہ: ولیس الکل من کل مضہا بدیہیا والافانت مستغن عن النظر مصنف کا ایک مقصد اس عبارت سے بیان مقدمہ ثانیہ ہے، مقدمات اثبات حاجتہ الی المنطق میں سے، یعنی تقسیم تصور و تصدیق الی البدیہی والنظری دوسرا مقصد رد ہے امام رازی پر، جو کل تصورات کی بد اہت کا قائل ہے تفصیل اس مقام کی یہ ہے کہ یہاں نو احتمالات ہیں تین تصورات میں تین تصدیقات میں۔ (۱) کل تصورات و تصدیقات بدیہی ہو، (۲) کل تصورات و تصدیقات نظری ہو، (۳) بعض بدیہی ہو بعض نظری ہوں تو کل چھ ہو گئے اور تین کو تین میں ضرب دیکر نو ہو گئے، احتمالات مذہبہ دو ہیں ایک امام رازی کا، کہ تصورات کل بدیہی ہیں اور تصدیقات بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں دوسرا جمہور کا، کہ تصورات و تصدیقات دونوں بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں اور احتمال صحیح ان نو میں جمہور کا مذہب ہے پھر سمجھنا چاہئے کہ یہاں عبارت میں دو ”کل“ ہے پہلا ”کل“ احاطہ افراد کے لئے ہے اور دوسرا ”کل“ احاطہ انواع کے لئے ہے اس لئے احدهما کا استدراک لازم نہیں آتا، معنی یہ ہے کہ نہیں ہے ہر فرد ہر دونو عین میں سے بدیہی اور نہ نظری۔

یہاں دراصل دو دعوے ہیں (۱) ایک یہ کہ کل تصورات بدیہی نہیں ہے، (۲) دوسرا یہ کل تصدیقات بدیہی نہیں ہیں اختصار اور اشتراک فی الدلیل کی وجہ سے مصنف نے ایک عبارت میں جمع کر دیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ کل تصورات و تصدیقات بدیہی نہیں ہے ورنہ استغناء عن النظر آئے گا

والتالی باطل فالمقدم مثله، ملازمہ تعریف البدیعی سے ظاہر ہے کہ بدیعی مالا یتوقف علی النظر کو کہتے ہیں اور بطلان تالی کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے تصورات میں ہم نظر کے محتاج ہیں جیسے حقیقۃ الجن والملك وغیر ذلک اس طرح بہت سے تصدیقات میں ہم نظر کے محتاج ہیں مثلاً تصدیق حدوث عالم۔

قوله ولا نظریا متوقفاً علی النظر: یہاں بھی دود دعویٰ ہیں۔ ایک یہ کہ کل تصورات نظری نہیں ہیں دوسرا یہ کہ کل تصدیقات نظری نہیں ہیں۔ اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے لئے عبارتہ واحدۃ میں جمع کیا گیا۔ ”متوقفاً علی النظر“ نظری کی تعریف ہے۔

لیکن یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ نظری کی تعریف مایتوقف علی النظر کے ساتھ باطل ہے۔ اس لئے کہ صاحب قوۃ قدس کو سب نظریات بغیر نظر کے حاصل ہے بلکہ حدس کے ساتھ حاصل ہے۔ نظر عبارت ہے حرکتیں تدریجاً سے یعنی حرکت من المقاصد الی المبادی ومن المبادی الی المقاصد اور حدس عبارت ہے انتقالین دفعتین سے یا یہ کہ انتقال ثانی دفعی ہو۔ اس اعتراض کے کئی جوابات ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف فاقد قوۃ قدس کی نسبت ہے نہ کہ واجد قوۃ قدس کے لئے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بداهت و نظارت صفات علم میں سے ہے اور علم صاحب قوۃ قدس مغایر بالخص ہے فاقد سے، تو ہو سکتا ہے کہ ایک کا علم موقوف ہو نظر پر اور

دوسرے کا نہیں ہو، یہ اعتراض تو تب وارد ہوتا اگر یہ دونوں معلوم کی صفات ہوتے اس لئے کہ معلوم ایک ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر مانا جائے کہ بد اہت و نظارت صفات معلوم میں سے ہے تو پھر توقف نظری کی تعریف میں بمعنی اذا وجد فوجد ہے نہ کہ بمعنی لولاه لامتنع اور اس میں شک نہیں ہے کہ اگر صاحب قوہ قدس نظر کرے تو نظری کو حاصل کر لے گا اگرچہ بغیر نظر بھی حاصل کر سکتے ہیں۔

پھر سمجھنا چاہئے کہ بد اہت و نظریۃ میں اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ معلوم کی صفات میں سے ہے اور بعض کہتے ہیں کہ علم کی صفات میں سے ہے۔

مذہب اول کی دلیل یہ ہے کہ نظری ما یتوقف علی النظر کو کہتے ہیں اور موقوف علی النظر معلوم ہوتا ہے تو نظریۃ معلوم کی صفت ہو گئی اور بد اہت اور نظارۃ میں تقابل تضاد یا تقابل عدم ملکہ ہے تو وہ بھی معلوم کی صفت بنے گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نظری عبارتہ ہے اخفائیۃ محوۃ الی النظر سے اور بد یہی عبارت ہے اجلائیۃ مغنیۃ عن النظر سے اور یہ دونوں معلوم کی صفات ہیں تو نظری اور بد یہی بھی معلوم کے صفات ہوں گے۔

مذہب ثانی کی دلیل یہ ہے کہ نظری عبارت ہے مقصود بالنظر سے اور مقصود بالنظر علم ہوتا ہے اس لئے کہ مقصود من النظر حصول علم ہوتا ہے۔ جب نظری علم کی صفت ہوئی تو بد یہی بھی صفت علم ہو گا۔ اس لئے کہ دونوں

تقابل تضاد یا عدم ملکہ ہے کامر۔

لیکن حق مذہب قاضی محمد مبارک کے نزدیک ادل ہے۔ مذہب ثانی کے استدلال سے جواب یہ ہے کہ مقصود بالذات نظر کے ساتھ علم نہیں ہوتا، بلکہ مقصود معلومیۃ الشئی ہوتی ہے اور علم تو اس کے لئے آہ ہے حتیٰ کہ اگر کسی چیز کا حصول علم کے بغیر ممکن ہوتا، تو علم مقصود نہ ہوتا۔

قولہ والادار: یہ نظریۃ کل تصدیقات و تصورات کے بطلان کے لئے دلیل ہے، حاصل دلیل یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات نظری نہیں ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ والتالی باطل لکھی شقیۃ فالمرقم مثله۔ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ جب تصورات و تصدیقات سب نظری ہو گئے تو ایک نظری موقوف ہوگا آخر پر اور دوسرا پہلے والے پر موقوف ہوگا، تو دور مصرح لازم آیا اور اگر دوسرا نظری تیسرے پر موقوف ہو وھکذا تو تسلسل لازم آئے گا اور اگر تیسرا پہلے پر موقوف ہو اور سلسلہ آگے نہیں جاتا ہو تو دور مضمر لازم آیا۔

ماتن کا یہ قول ”والا“ اشارہ ہے مقدم کی طرف، اور لدار اشارہ ہے تالی کے شق اول کی طرف اور او ”تسلسل“ تالی کے شق ثانی کی طرف اشارہ ہے۔ یہ مقدمہ شرطیہ ہو اور مقدمہ استثنائیہ محذوف ہے کما ذکرنا۔ اور یہ قول کہ فیلزم تقدم الشی علی نفسہ۔ ممر تبیین تالی کے شق اول کے بطلان کی دلیل ہے اور یہ قول کہ بل ممر اتب غیر متناہیہ۔ بطلان تالی کی دوسری دلیل

ہے۔

اور یہ قول کہ ”فان الدور مستلزم للتسلسل - لزوم تقديم الشئى على نفسه بمراتب غير متناهيہ“ کی دلیل ہے۔

پھر جاننا چاہئے کہ دور ”توقف الشئى على ما يتوقف هو عليه“ کو کہا جاتا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ دور معی اور دور مہروب۔

وجہ حصر: توقف ہر واحد کا آخر پر یا جہت واحدہ کے ساتھ ہو گیا جہتیں ہو گا ثانی کو دور معی کہتے ہیں اور یہ جائز ہے۔ جیسے کہ لبتین مخینتین میں سے ہر ایک انحاء کی وجہ سے آخر پر موقوف ہے۔ یہاں موقوف علیہ نفس ذات ہے اور موقوف وضع خاص ہے، اور جہت واحدہ والے کو دور مہروب کہا جاتا ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ مصرح و مضمّر۔ اس لئے کہ توقف اگر بلا واسطہ ہو تو وہ مصرح ہے۔ اور اگر بلا واسطہ ہو تو مضمّر ہے۔ یہاں متن میں دور سے دور مہروب مراد ہے۔ اس لئے کہ تقدم الشئى على نفسه دور مصرح کے اندر لازم آتا ہے۔ وضاحت اسکی یہ ہے کہ جب (ا) موقوف ہوا، (ب) پر اور (ب) موقوف ہوا، (ا) پر تو (ا) اپنے نفس پر موقوف ہوا۔ تو تقدم على نفسه مرتبتین آیا اس لئے کہ جب (ا) موقوف ہوا، (ب) پر تو (ب) مقدم ہوا، (ا) پر اور جب (ب) موقوف ہوا، (ا) پر موقوف ہوا تو (ا) مقدم ہوا، (ب) پر پس (ا) اپنے مقدم سے مقدم ہوا تو تقدم على نفسه مرتبتین لازم آیا۔

بل بمراتب غير متناهيہ فان الدور مستلزم للتسلسل۔ بلکہ تقدم الشئى

علیٰ نفسہ ہر ارب غیر متناہیہ لازم آتا ہے اس لئے کہ دور مستلزم ہوتا ہے تسلسل کو استلزام دور للتسلسل تین مقدمات پر مبنی ہے نمبر ۱ موقوف، موقوف علیہ میں مغایرہ ہوتی ہے۔ نمبر ۲ شئی اور نفس شئی میں اتحاد ہوتا ہے۔ نمبر ۳ حکم ثابت للشیئی اس کے نفس کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اب اگر دور لازم آئے گا نفس الامر میں تو ان مقدمات نفس الامر یہ کے ساتھ جمع ہوگا تو ان مقدمات کے حکم سے وہ تسلسل کے لئے مستلزم ہو جائے گا۔

وہ اس طرح کہ جب (۱) موقوف ہوا، (ب) پر اور (ب) موقوف ہوا (۱) پر تو (۱) موقوف ہوا اپنے نفس پر، تو (۱) اور نفس (۱) میں مغایرت ہوگی حکم مقدمہ اولیٰ تو نفس الامر میں دو چیزیں متحقق ہوئیں، ایک (۱) دوسری چیز نفس، (۱) اب (ا) و نفس (۱) میں عینیت ہوگی حکم مقدمہ ثانیہ، اور جو حکم (۱) کے لئے ثابت ہوگا وہ نفس (۱) کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

(۱) کے لئے توقف دوری علیٰ نفسہ ثابت تھا تو نفس (۱) بھی موقوف ہوگا اپنے نفس پر، یعنی نفس نفس۔ (۱) تو نفس الامر میں تین امور متحقق ہو گئے، (۱) و نفس (۱) اور نفس نفس، (۱) پھر اس سلسلے کو آگے چلائیں گے اور کہیں گے کہ نفس (۱) مغایرہ ہے نفس نفس (۱) سے حکم مقدمہ اولیٰ، اور نفس (۱) و نفس نفس (۱) میں عینیت ہوگی حکم مقدمہ ثانیہ اور جو حکم نفس (۱) کے لئے ثابت ہے وہ نفس نفس (۱) کے لئے ثابت ہوگا حکم مقدمہ ثالثہ، تو نفس (۱)

کے لئے تو، توقف دوری علی انفس ثابت تھا تو نفس نفس (۱) کے لئے بھی ثابت ہوگا، تو نفس نفس (۱) اپنے نفس پر، یعنی نفس نفس نفس (۱) پر موقوف ہوگا، تو نفس الامر میں چار امور متحقق ہو گئے، اس طرح آگے چلائیں گے اور یوں تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ او تسلسل: یہ تالی کا شق ثانی ہے۔ قولہ وهو باطل یہ مقدمہ استثنائی ہے۔ قولہ لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل یہ بطلان تالی یعنی بطلان تسلسل کے لئے دلیل ہے۔ اس دلیل کو برہان تضعیف کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں تضعیف العدد ہے اور چونکہ یہ برہان عام ہے، امور مرتبہ اور غیر مرتبہ، علل اور معلومات سب میں جاری ہے اس لئے مصنف نے اس کو اختیار کیا بخلاف دیگر برہان کے کہ اس میں یہ تعمیم نہیں ہے یہ برہان پانچ مقدمات پر مبنی ہے۔

نمبر (۱) ہر چیز جو قوۃ سے فعلیت کی طرف نکلے تو وہ معروض العدد ہوتا ہے اس لئے کہ عروض العدد وجود ہی پر موقوف ہے۔

نمبر (۲) ہر عدد قابل للتضعیف ہے یہ دونوں مقدماتین متن میں مذکور نہیں ہے۔

نمبر (۳) عدد تضعیف ازید ہوتا ہے عدد اصل سے۔

نمبر (۴) زیادة الزائد مزید علیہ کے تمام افراد کے اختتام کے بعد ہوتا ہے اس لئے کہ زیادة ابتداء اور وسط میں تو نہیں ہو سکتا ظاہر ہے کہ آخر میں

ہوگا۔

نمبر ۵) تنہی العدد مستلزم ہے تنہی المعدود کے لئے، ورنہ تحقق معدود بغیر عدد آئے گا اور یہ باطل ہے۔

حاصل دلیل علی طریق القیاس الاستثنائی یہ ہے کہ تسلسل باطل ہے ورنہ لازم آئے گا تنہی علی تقدیر عدم التنہی، والتالی باطل لانه خلف فالمقدم مثله وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر امور غیر متناہیہ بالفعل خارج میں موجود ہو جائے تو معروض ہوں گے عدد غیر متناہی کا، حکم مقدمہ اولیٰ اور ہم اس عدد غیر متناہی کو مضاعف کر دیں گے اس لئے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے حکم مقدمہ ثانیہ، اور عدد مضاعف ازید ہوتا ہے عدد اصل سے تو یہ عدد مضاعف ازید ہوگا عدد اصل سے حکم مقدمہ ثالثہ۔ تو یہ عدد اصل متناہی ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زیادۃ اصل پر مزید علیہ کے تمام افراد کے اختتام کے بعد ہوتا ہے، حکم مقدمہ رابعہ۔ اور جب عدد اصل متناہی ہو تو معدود بھی متناہی ہوگا۔ حکم مقدمہ خامسہ اور جب معدود متناہی ہو تو لازم آیا خلف یعنی تنہی علی تقدیر عدم تنہی وھذا باطل۔

قولہ فتم۔ اس میں اشارہ ہے اعتراضین مع الجوابین کی طرف۔ اعتراض اول مقدمہ ثانیہ پر وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے، بلکہ عدد متناہی قابل تضعیف ہوتا ہے اس لئے کہ تضعیف انضمام الشل الی المثل کو کہتے ہیں اور غیر متناہی کو غیر متناہی کے ساتھ ملانے پر عقل قدرت نہیں رکھتی۔

جواب یہ ہے کہ عدد غیر متناہی بھی قابل تضعیف ہے اس لئے کہ تضعیف انتزاع منتزاع پر مبنی ہے اور منتزاع جب ایک منشاء سے عدد غیر متناہی کا انتزاع کرتا ہے تو اس کے مثل ایک اور عدد غیر متناہی کا بھی انتزاع کر سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض مقدمہ ثالثہ پر وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر عدد مضاعف ازید ہے عدد اصل پر بلکہ ازید عدد مضاعف متناہی ہے عدد اصل متناہی پر نہ کہ غیر متناہی، اس لئے کہ زیادہ و نقصان خواص کم میں سے ہے من حیث التناہی۔

جواب یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ زیادہ خواص متناہی میں سے ہے فقط۔ اس لئے کہ زمانہ غیر متناہی ہے عند الحکماء حالانکہ ایام ازید ہیں شہور سے اور شہور ازید ہیں سنن سے، یہ اور بات ہے کہ زمانہ غیر متسق النظام ہے وہاں وسط میں بھی زیادہ ہو سکتی ہے۔ خلاف اعداد کے کہ وہ متوالی منتظم ہیں، اس لئے زیادہ آخر ہی میں ہوگی۔

قوله ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس

اس عبارت سے مقصود رفع اعتراض ہے وہ یہ کہ ممکن ہے کہ تصورات سب نظریات ہوں اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور دور و تسلسل لازم نہ آئے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تصور نظری دوسرے تصور نظری پر موقوف ہو اور دوسرا پہلے والے پر موقوف نہ ہو اور نہ تیسرے پر موقوف ہو بلکہ اس تصور نظری کو تصدیق بدیہی سے حاصل کیا جائے۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ تصدیقات کل نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور سلسلہ اکتساب نظریات تصورات بدیہیات سے ہو۔ حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تو تب جائز ہوتا اگر حصول تصورات تصدیقات سے یا بالعکس جائز ہوتا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ لانه لا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ اعتراض خود بخود مرفوع ہے اس لئے کہ تصورات اگر سب کے سب نظریات ہو جائے تو تصدیقات بھی سب نظری ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ تصور جزء ہے تصدیق کا اور نظریہ جزء متلزم ہے نظریہ کل کو تو جواب دینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں تصدیق سے تصدیق حکمی مراد ہے جو بسیط ہے نہ کہ تصدیق امامی جو مرکب ہے۔

قوله لان المعروف مقول : یہ دعویٰ اول یعنی لا يعلم التصور من التصديق کے لئے دلیل ہے۔ لیکن یہ ایک مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ محذوف ہے۔

اگر مذکور صغرای ہو اور کبرای محذوف ہو تو حاصل تقدیر اس طرح ہے کہ التصدیق لیس یکاسب للتصور یہ دعویٰ ہے، لان المعروف مقول ولاشئ من التصدیق بمقول علی التصور۔ نتیجہ یہ ہوا کہ لاشئ من المعروف بتصدیق پھر اس نتیجہ کو معکوس کریں گے اور کہیں گے لاشئ من التصدیق معروف۔ اور جب تصدیق معروف نہ ہو تو کاسب بھی نہیں ہوا۔

اور اگر مذکور کبرئی ہو اور صغریٰ محذوف ہو تو پھر حاصل تقدیر اس طرح ہے۔ کاسب التصور معروف و کل معروف مقول نتیجہ نکلے گا کاسب التصور مقول۔ پھر اس نتیجہ کو صغرای بنائیں گے اور کبرئی ملا دیں گے اس طرح کہیں گے کہ کاسب التصور مقول علیہ ولاشئ من التصدیق بمقول علی التصور۔ نتیجہ نکلے گا لاشئ من کاسب التصور بتصدیق پھر نتیجہ کو معکوس کر کے کہیں گے لاشئ من التصدیق یکاسب التصور۔

قولہ والتصور متساوی النسبة : یہ دعویٰ ثانیہ یعنی والا بالعکس کی دلیل ہے یہ مذکور صغرای ہے اور کبرای محذوف ہے اس لئے کہ دلیل ایک مقدمہ سے نہیں بنتی۔ حاصل قیاس اس طرح ہے کہ دعویٰ یوں ہے۔ التصور لیس یکاسب للتصديق۔ صغرای یہ ہے کہ لان التصور متساوی النسبة الی وجود التصدیق وعدمہ اور کبرئی یہ ہے ولاشئ من متساوی النسبة مخرج لوجود التصدیق علی عدمہ۔ نتیجہ نکلے گا التصور لیس مخرج لوجود التصدیق علی عدمہ۔ پھر اس نتیجہ کو موجبہ معدولہ کی طرف منتقل کر کے صغرای بنادیں

گے اور کمری محذوف ملا کر نتیجہ مطلوبہ نکلے گا تقدیر اس طرح ہے کہ التصور غیر مرجح لوجود التصدیق علی عدمہ وکل ماہذا شانہ فلا یكون کاسباً للتصدیق - نتیجہ نکلے گا - التصور لیس بکاسب للتصدیق -

قولہ فبعض کل واحد مضامیدی وبھنہ نظری : یہ لیس الکل الخ پر تفریع ہے، لیکن اس تفریع پر اشکال ہے یہ ہیچہ لیس الکل الخ رفع ایجاب کلی ہے - اور اس کے ساتھ لازم سلب جزئی ہے نہ کہ ایجاب جزئی اور مذکورہ تفریع تو ایجاب جزئی ہے -

جواب یہ ہے کہ رفع ایجاب کلی کے ساتھ موجبہ جزئیہ لازم بالواسطہ ہے - اس لئے کہ رفع ایجاب کلی کے ساتھ سلب جزئی لازم ہے - اور سلب جزئی کے ساتھ سالبہ سالبۃ المحمول یا سالبہ معدولۃ المحمول لازم ہے اور یہ دونوں حین وجود موضوع میں موجبہ جزئیہ کا مساوی ہے تو رفع ایجاب کلی کے ساتھ موجبہ جزئیہ بالواسطہ لازم ہوا -

قولہ والبسیط لایکون کاسباً : ”یہ اثبات احتیاج الی المنطق کا مقدمہ ثالثہ ہے - اس لئے کہ بسیط اگر کاسب ہو جائے تو ترتیب کی ضرورت نہیں ہوگی تو غلطی نہیں آئے گی - تو قانون کی طرف احتیاج نہیں ہوگا تو احتیاج الی المنطق نہیں ہوگا -

لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ بسیط کاسب نہیں ہے اس لئے کہ قوم نے تعریف بالفصل وحدہ اور بالخاصۃ وحدہا جائز قرار دیا

ہے۔

نیز معرف کی حث سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف بالفصل وحدہ حد ناقص ہے اور بالخاصہ وحدہ ہرسم ناقص ہے تو معلوم ہوا کہ بسیط کا سبب ہے۔ تو مصنف کے قولین میں تعارض آیا۔ نیز مصنف کا قول بحث معرف میں مذکور ہے کہ البسيط لا متحد وقد متحد به تو بسیط کا سبب بن جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ تعریف بالفصل وحدہ اور بالخاصہ وحدہ اقلیل ہے اس لئے مصنف نے کالعدم سمجھ کر اعتبار نہیں کیا۔

یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ نفی الکاسیۃ نفی معرفتہ کے لئے متلزم نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاسب اور معرف میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ تعریف بالمرکب مادہ اجتماع ہے اور تعریف بالبسيط معرف ہے کاسب نہیں ہے اور دلیل کاسب ہے معرف نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاسب کب سے مشتق ہے جو مشتق اور کلفۃ کے معنی میں ہے یہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے بسیط میں یہ نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فلا بد من ترتیب امور لا کتساب: یہ عدم کاسیۃ بسیط پر تفریع ہے۔ ظاہر ہے کہ جب بسیط کاسب نہیں ہوا تو مرکب ہوگا اسمیں ترتیب کی ضرورت آئے گی امور معلومہ سے امور مجہولہ کو حاصل کرنے کے لئے۔

وهو النظر والفکر: فکر کو بعد النظر لا کر ترادف کی طرف اشارہ کیا اور اس سے غرض کئی امور ہیں نمبر ۱) دفع اعتراضات ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ نظر کبھی اعتراض کے معنی پر ہوتا ہے جب اس کے صلہ میں فی آجائے اور اگر صلہ لام ہو تو رعایت کے معنی پر ہے۔ جیسے انظر لہ اور احساس کے معنی پر ہوتا ہے جب صلہ الی آجائے۔ اور یہاں یہ سب معانی غیر صحیح ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نظر کبھی تفکر و تدبر کے معنی پر آتا ہے یہ معنی بھی یہاں غیر صحیح ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ قوم کا کلام نظر کی تعریف میں مضطرب ہے۔ کبھی تو مایوقوف علی النظر کے ساتھ تعریف کرتے ہیں اور کبھی علی الفکر کے ساتھ کرتے ہیں۔

ان سب اعتراضات کا جواب یہی ہے کہ نظر اور فکر مترادفین ہے اور یہاں نظر فکر کے معنی میں ہے۔

دوسرا مقصد علامہ تفتازانی پر رد ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف طلب المعلوم لتحصیل الجہول کے ساتھ کی ہے تو پھر بسیط بھی کا سبب بنے گا۔ اس لئے کہ معلوم کبھی بسیط ہوتا ہے۔

تیسرا مقصد محقق دوانی پر رد ہے کہ انہوں نے نظر کی تعریف ملاحظۃ المعقول لتحصیل الجہول کے ساتھ کی ہے تو ان کے نزدیک نظر حرکت اولیٰ سے عبارت ہے۔ اس لئے کہ ملاحظۃ المعقول حرکت اولیٰ کی خواص میں سے ہے۔

وجہ رد یہ ہے کہ نظر عبارت ہے فکر اور ترتیب سے یعنی حرکت ثانیہ سے۔ چوتھا مقصد اشارہ ہے اختیار مذہب متاخرین کی طرف، اس لئے کہ نظر ان کے نزدیک حرکت ثانیہ کو کہا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجہول کو

معلوم سے حاصل کرنے کے لئے دو انتقالین کی ضرورت ہے۔ ایک مطلوب سے مبادی کی طرف دوسرا مبادی سے مطلوب کی طرف مثلاً ہم انسان کو معلوم کرنا چاہتے ہیں تو مبادی انسان کی طرف ذہن انتقال کرے گا اگر مبادی کو فوراً پایا اور انسان کے ساتھ فوراً منطبق ہو گئے یعنی حیوان ناطق پایا تو یہ حرکت دفعی ہوگی اور اگر فوراً نہیں پایا بلکہ اولاً ناحق پایا وہ منطبق نہیں ہوا پھر حیوان ناطق تلاش کیا تو یہ حرکت تدریجی ہو گئی اب اس مبادی سے پھر انسان کی طرف انتقال ہو گا اب اگر یہ مبادی مرتب پایا ہو تو انتقال دفعی ہوگا اور اگر غیر مرتب ہو اور ذہن نے مرتب کیا تو یہ انتقال تدریجی ہوگا تو یہاں عقلی احتمالات چار ہیں (نمبر ۱) دونوں انتقالین دفعیین ہو۔ (نمبر ۲) دونوں انتقالین تدریجیین ہو۔ (نمبر ۳) پہلا دفعی دوسرا تدریجی ہو۔ (نمبر ۴) یا بالعکس ہو۔

اس تفصیل کو سمجھنے کے بعد جاننا چاہئے کہ حدس اور نظر کی تعریف میں متاخرین اور متقدمین کا اختلاف ہے۔

متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ نظر عبارتہ ہے مجموعہ حرکتین تدریجیین سے اور حدس عبارتہ ہے انتقال ثانی دفعی سے اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ نظر عبارتہ ہے حرکت ثانیہ تدریجی سے اور حدس عبارتہ ہے انتقالین دفعیین سے اور مصنف نے متاخرین کا مذہب اختیار کیا اس لئے کہ انہوں نے نظر کو ترتیب امور معلومہ قرار دیا ہے اور ترتیب امور حرکت ثانیہ کے خواص میں سے ہے، لیکن شارح قاضی محمد مبارک کے نزدیک متقدمین کا مذہب مختار

ہے۔

قوله وههنا شك: یعنی مقام اکتساب النظری من البدی میں اعتراض ہے۔
 خطبہ سقراط: یہ حکیم مائن نے سقراط پر اعتراض کیا ہے اور جواب سقراط
 کے تلمیذ نے دیا ہے۔ سقراط افلاطون کا استاذ اور فیثا غورث کے تلامذہ میں
 سے ہے اور فیثا غورث حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگردوں میں سے
 ہے۔

وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل و اما مجهول فكيف
 الطلب: حاصل شک یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے اکتساب نظری کو، ورنہ لازم
 آئے گا یا طلب مجهول مطلق اور یا تحصيل الحاصل والتالی باطل باعتبار الشقین
 فالمقدم مثله۔ بطلان تالی ظاہر ہے۔ ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلوب یا
 معلوم ہو گا یا مجهول بنا پر ثانی طلب مجهول مطلق لازم آئے گا اور بنا پر اول
 تحصيل حاصل لازم آئے گا۔

قوله واجب بانه معلوم من وجه و مجهول من وجه: یہ جواب شک ہے
 جواب یا تو باختیار شق اول ہے یا باختیار شق ثانی ہے یا نکلیہما ہے اور یا باحداث
 شق ثالث ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر معلوم و مجهول سے مراد مطلق المعلوم و
 مطلق المجهول ہو یعنی مطلق شی ہو تو جواب دونوں شق کے اختیار کے ساتھ
 ہے اور اگر معلوم سے مطلق معلوم مراد ہو اور مجهول سے مجهول مطلق یعنی
 شی مطلق مراد ہو تو جواب شق اول کے اختیار کے ساتھ ہے اور اگر عکس ہو
 تو جواب شق ثانی کے اختیار کے ساتھ ہے۔

اور اگر معلوم و مجہول سے مراد معلوم مطلق اور مجہول مطلق یعنی شق مطلق مراد ہو تو پھر جواب احداث شق ثالث کے ساتھ ہے۔ وہ یہ کہ مطلوب مذکور معلوم و مجہول نہیں ہے بلکہ مطلوب وہ نشئی ہے کہ جو من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ جب معلوم ہے تو طلب مجہول لازم نہیں آتا اور جب من وجہ آخر سے مجہول ہے تو تحصیل الحاصل لازم نہیں آتا۔

قولہ فعاد قائلًا: الوجه المعلوم معلوم و الوجه المجهول مجہول: مقرر ہے پھر اعتراض کرتے ہوئے لوٹ آیا اور کہنے لگا کہ جب مطلوب من وجہ معلوم و من وجہ مجہول ہے تو مطلوب یا تو وجہ معلوم ہوگا تو تحصیل حاصل لازم آیا اور یا پھر مطلوب وجہ مجہول ہوگا تو طلب مجہول مطلق لازم آیا تو جواب مذکور سے اعتراض دفع نہیں ہوا۔

وحلہ ان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يتمتع الطلب فان الوجه المعلوم وجہ: یہ جواب ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا، لیکن وہ مجہول، مجہول مطلق نہیں ہے تاکہ طلب مجہول مطلق لازم آئے بلکہ وجہ مجہول معلوم ہے وجہ معلوم کے ساتھ اس لئے کہ وجہ معلوم اس وجہ مجہول کی وجہ ہے۔

قولہ الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومہ بعض اعتبار تھا: یہ ماقبل والے دعویٰ پر دلیل تنویری ہے یہاں حقیقہ سے مراد وجہ مجہول ہے اور بعض

الا اعتبارات عبارت ہے وجہ معلوم سے تو یہاں تین امور ہیں ایک مطلوب وہ انسان ہے مثلاً دوسرا حقیقت یعنی وجہ مجہول وہ حیوان ناطق ہے جو انسان کی ماہیت تفصیلی ہے۔ تیسرا بعض الاعتبارات یعنی وجہ معلوم وہ ماشی و ضاحک ہے مثلاً۔

تطبیق دلیل اس طرح ہوگی کہ مقصود بالتحصیل وجہ مجہول ہے۔ یعنی حیوان ناطق لیکن وہ مجہول مطلق نہیں ہے۔ بلکہ ماشی و ضاحک کے ساتھ معلوم ہے۔ اس لئے کہ ماشی و ضاحک انسان کے ساتھ متحد بالعرض ہے اور انسان حیوان ناطق کے ساتھ متحد ہے اور متحد المتحد متحد کا قانون ہمارے پاس موجود ہے۔ تو حیوان ناطق بھی معلوم بالعرض ہوا تو طلب مجہول مطلق لازم نہیں آیا۔

قولہ: هذا ای خذ هذا و لیس کل ترتیب مفید اولاً طبعیاً و من ثم تری الاراء متناقضه: یہ احتیاج الی المنطق کے لئے چوتھا اور پانچواں مقدمہ ہے۔ اس لئے کہ ہر ترتیب مفید نہیں ہے اگرچہ بعض ترتیب صحیح ہو سکتی ہے اور ہر ترتیب طبیعت انسانی کے مطابق واقع نہیں ہے اور طبیعت انسانی اور فطرت سلیم تحصیل مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ عقلاء کا آپس میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کسی کی رائے ہے کہ زمین متحرک ہے بعض کہتے ہیں کہ ساکن ہے، اسی طرح عالم کے حدوث اور قدم میں اختلاف ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو معلوم ہوا کہ ہر ترتیب مفید اور طبعی نہیں ہے۔ اس لئے ایک قانون

عاصم عن الخطاء کی ضرورت ہے وما هو الا المنطق۔ ورنہ تو قانون عاصم کی ضرورت اگر نہ ہوتی تو ہم منطق کے محتاج نہ ہوتے اذلیس فلیس۔

قولہ فلا بد من قانون عاصم : یہ ماقبل مقدمات پر تفریع ہے قانون لغتہ میں مسطر الکتاب کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے موضوع کے جزئیات کے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے۔

قولہ وهو المنطق : یہ دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ ان مقدمات سے قانون کی طرف احتیاج آیا نہ کہ منطق کی طرف۔۔ جواب یہ ہے کہ وہ قانون منطق ہی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ منطق کا حمل قانون پر غیر صحیح ہے اس لئے کہ منطق قوانین ہے نہ کہ قانون۔ جواب یہ ہے کہ قانون سے مراد قوانین ہے۔ اس لئے کہ جیسے کل کا اطلاق ایک فرد پر ہوتا ہے اسی طرح بہت سے افراد پر بھی ہوتا ہے۔ باقی منطق عاصم عن الخطاء تب ہوتا ہے جب اس کے قوانین کی رعایت رکھی جائے اس لئے کہ اذاروعی کا قید ملحوظ ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ بہت سے مناطقہ بھی غلطی کرتے ہیں اور خطاء میں واقع ہوتے ہیں۔

قولہ و موضوعه المعقولات : جاننا چاہئے کہ منطق کا موضوع مقید ہے اور مقید کے پہچاننے کے لئے مطلق کا پہچانا ضروری ہے۔ مطلق موضوع اس کو

کہتے ہیں کہ مابحث فیہ عن العوارض الذاتیہ اور عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔

نمبر (۱) جو عارض ہوشی کو بالذات جیسے کتابت انسان کو بالذات عارض ہے۔

نمبر (۲) جو شئی کو بواسطہ مساوی عارض ہو جیسے خنک انسان کو عارض ہے۔ بواسطہ متعجب کے، اس لئے کہ متعجب انسان کے ساتھ مساوی ہے اس لئے کہ متعجب کے تمام افراد انسان کے افراد ہیں اور انسان کے تمام افراد متعجب کے افراد ہیں۔

نمبر (۳) جو عارض ہوشی کو بواسطہ اعم ذاتی۔ جیسے مشی عارض ہے انسان کو بواسطہ حیوان۔

نمبر (۴) جو عارض ہوشی کو بواسطہ اعم عارضی۔ جیسے مفرقیت لہر عارض ہے جسم کو بواسطہ ایض۔

نمبر (۵) جو عارض ہوشی کو بواسطہ اخص جیسے کتابت عارض ہے حیوان کو بواسطہ انسان۔

نمبر (۶) جو عارض ہوشی کو بواسطہ مبائین۔ جیسے حرارۃ عارض ہو پانی کو بواسطہ آگ۔

ان چھ میں سے عوارض ذاتیہ متقدمین کے نزدیک دو ہیں۔ ایک وہ جو عارض بالذات ہو۔ دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو اور باقی سب عوارض غریبہ ہے اور متاخرین کے نزدیک عوارض ذاتیہ تین ہیں۔ ایک وہ

جو عارض بالذات ہو دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو اور تیسرا وہ جو عارض بواسطہ اعم ذاتی ہو اور قاضی مبارک کے نزدیک بھی عوارض ذاتیہ تین ہیں۔ ایک وہ جو عارض بالذات ہو دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو تیسرا وہ جو عارض بواسطہ اخص ہو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عوارض ذاتیہ متفق علیہ دو ہیں ایک وہ جو عارض بالذات ہو، دوسرا وہ جو عارض بواسطہ مساوی ہو، اور عوارض غریبہ متفق علیہ بھی دو ہیں۔ ایک وہ جو عارض بواسطہ مباین ہو، دوسرا وہ جو عارض بواسطہ اعم عارضی ہو، باقی دو میں اختلاف ہے۔

متقدمین کے نزدیک باقی دونوں غریبہ ہیں، جبکہ متاخرین کے نزدیک عارض بواسطہ اعم ذاتی عوارض ذاتیہ میں داخل ہے۔ اور دوسرا غریبہ میں اور قاضی مبارک کے نزدیک عارض بواسطہ اخص ذاتیہ میں سے ہے اور دوسرا غریبہ میں سے ہے۔

معقولات معقول کی جمع ہے اور معقول ماحصل فی العقل کو کہتے ہیں۔ پھر معقولات کی دو قسمیں ہیں معقولات اولیہ۔ معقولات ثانویہ۔

معقولات اولیہ اس کو کہتے ہیں کہ جو حاصل ہو ذہن میں مرتبہ اولی میں یعنی مرتبہ موصوف و معروض میں اور اس کے لئے ماصدق علیہ صدق ذاتی یا صدق عرضی کے ساتھ خارج میں موجود ہو۔ جیسے انسان مثلاً جو کہ انسان ذہن میں مرتبہ موصوف میں حاصل ہے اور ماصدق علیہ اس کا خارج میں صدق ذاتی کے ساتھ موجود ہے۔ جیسے زید مثلاً اور صدق عرضی کے ساتھ

بھی موجود ہے جیسے کاتب مثلاً۔

اور معقولات ثانویہ اس کو کہتے ہیں جو ذہن میں حاصل ہو مرتبہ ثانویہ میں یعنی مرتبہ عارضیہ اور وصفیہ میں اور ماصدق علیہ اس کے لئے صدق ذاتی کے ساتھ خارج میں موجود نہ ہو جیسے کلیۃ ذاتیہ عارضیہ معقولات ثانویہ کے لئے ماصدق علیہ خارج میں اس لئے نہیں ہے کہ ان کا مفہوم خارج میں موجود ہونے سے آلی ہے، اس لئے کہ یہ صفات آپس میں متضاد ہیں اگر خارج میں موجود ہو جائیں تو ایک شئی میں جمع ہو کر جمع بین المتضادین کے لئے مستلزم ہو جائیں گے۔

پھر معقولات ثانیہ دو قسم پر ہیں۔ میزانیہ اور حکمیہ۔ میزانیہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کے لئے ذہن ظرف اتصاف ہو نیز ذہن شرط اتصاف ہو یعنی وجود ذہنی شرط ہو ان کے ساتھ کسی شئی کے متصف ہونے کے لئے کما مرفی الامثلہ۔

اور حکمیہ جس سے حکمت الہی باحث ہے وہ ہے جس کے لئے ظرف اتصاف ذہن ہو لیکن وجود ذہنی اتصاف الشئی بہ کے لئے شرط نہ ہو یعنی ذہن شرط اتصاف نہ ہو۔ جیسے امکان وجود دیگر امور عامہ اس کے، جاننا چاہیئے کہ موضوع منطق میں مذہبن ہیں۔ مذہب متقدمین اور مذہب متأخرین متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ موضوع منطق معقولات ثانویہ ہے۔ اور متأخرین کا مذہب یہ ہے کہ موضوع منطق مطلق المعقولات ہے۔ مصنف نے یہاں معقولات کو کسی قید کے ساتھ متعین نہیں کیا معلوم ہوا کہ مختار

عند المصنف مذہب متاخرین ہے۔ مصنف نے متاخرین کا مذہب اس لئے اختیار کیا کہ یہ دونوں مذہبین مورد اعتراض ہے لیکن متاخرین کی طرف سے جواب شائع ہے اور ہر مقام میں جاری ہے خلاف مذہب متقدمین کے کہ ان کی طرف سے ہر مقام میں ممکن نہیں ہے۔

تفصیل اعتراض یہ ہے کہ موضوع فن مفروغ البحث ہوتا ہے اور بحث عوارض ذاتیہ سے ہوتا ہے حالانکہ اس قول کے اندر کہ الکلی اما ذاتی اور عرضی مبحث عنہ معقولات ثانویہ ہے تو موضوع مفروغ البحث نہیں ہوا۔ اس اعتراض کا جواب دونوں مذہبین کی طرف سے یہ ہے کہ موضوع مفروغ البحث حیثیت موضوعیہ ہوتا ہے اور یہاں معقولات سے بحث حیثیت موضوعیہ نہیں ہوا ہے بلکہ اس حیثیت سے ہوا ہے کہ یہ معقول ثانی آخر کے لئے محمولات واقع ہے یعنی کلی کے لئے علی رائی المتقدمین یا اس حیثیت سے کہ مطلق معقول آخر کے لئے عوارض ہے علی رائی المتأخرین۔ لیکن دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مبحث عنہ اس قول میں کہ المفہوم اما کلی واما جزئی معقولات ثانویہ ہے اور معقولات ثانویہ کے ضمن میں مطلق معقولات ہیں حالانکہ یہ موضوع منطوق ہے تو موضع مبحث عنہ ہوا۔ متاخرین کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ یہ مبحث عنہ اس حیثیت سے ہے کہ یہ مطلق معقول آخر کے لئے عوارض ذاتیہ ہے جو کہ مفہوم ہے نہ کہ حیثیت موضوعیت اور موضوع تو مفروغ البحث حیثیت موضوعیہ ہوتا ہے۔

لیکن متقدمین کی طرف سے یہ جواب نہیں ہو سکتا کہ یہاں بحث اس

حیثیت سے ہوئی ہے کہ معقول ثانی آخر کے لئے عوارض ہے، اس لئے کہ مفہوم معقول ثانی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ متاخرین کی طرف سے جواب مطرد ہے خلاف مذہب متقدمین کے۔

قوله من حیث الایصال الی التصور و التصدیق: یہ اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معقولات حکمت الہیہ کا بھی موضوع ہے تو پھر منطق اور حکمت الہیہ میں امتیاز نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ امتیاز علوم ہتمائز الموضوعات ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ معقولات منطق کا موضوع حیثیت ایصال الی التصور و التصدیق ہے یعنی اگر موصل قریب یا بعید یا بعد ہو مجہول تصوری کی طرف تو معرف اور اگر مجہول تصدیقی کی طرف ہو تو حجتہ ہے اور حکمت الہیہ کا موضوع حیثیت وجود و العدم ہے تو امتیاز حاصل ہوا۔

یہاں حیث پر اعتراض ہوتا ہے کہ حیث یا اطلاقی ہو گا یا تقیدی معنوی ہو گا یا تقیدی عنوانی ہو گا یا تعلیلی ہو گا اور یہ سب کے سب باطل ہیں اطلاقی تو اس لئے باطل ہے کہ مابعد حیث اور ماقبل حیث میں اتحاد نہیں ہے اور تقیدی معنوی اس لئے باطل ہے کہ حیث معنوی متمم للحکم ہوتا ہے ماقبل کے لئے یعنی ماقبل کی طرح خود بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اس بناء پر لازم آتا ہے کہ موضوع مع المتتمات محکوم علیہ واقع ہو حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ موضوع مع المتتمات مفروغ البحث ہوتا ہے۔

اور حیثیت تقیدی عنوانی اس لئے باطل ہے کہ توقف الیشئی علی نفسه لازم آتا ہے والذالی باطل فالمقدم مثله وجہ لزوم یہ ہے کہ حیث تقید عنوانی

متمم للحکم ہوتا ہے ماقبل کے لئے یعنی موقوف علیہ للحکم ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ معقولات حیثیت ایصال موضوع منطق ہے۔ یعنی عوارض ذاتیہ معقولات کے لئے ثابت ہوتے ہیں حیثیت ایصال حالانکہ نفس ایصال بھی عوارض میں سے ہے تو ثبوت ایصال معقولات کے لئے ایصال پر موقوف ہو جائے گا و ما هو الا توقف الشئى على نفسه۔

اور حیثیت تعلیلی اس لئے باطل ہے کہ علیۃ الشئى لہنہ لازم آتا ہے اس لئے کہ معنی یہ ہوگا کہ معقولات موضوع منطق ہے لاجل الایصال حالانکہ نفس ایصال بھی عوارض ذاتیہ میں سے ہے تو ثبوت ایصال کے لئے علت بھی ایصال ہوگا اور یہ علیۃ الشئى لہنہ ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں حیثیت تقیدی عنوانی ہے یا تعلیلی ہے اور یہ محال مذکور اس لئے لازم نہیں آتا کہ علیۃ الایصال موضوعتیہ کے لئے یا تنقید الموضوع بالایصال فی نظر الباحث مراد ہے۔ فی نفس الامر مراد نہیں ہے اور محال ایصال نفس الامری ہے نہ کہ ایصال فی نظر الباحث۔

مصنف جب بیان مقدمہ سے فارغ ہوا جو موقوف علیہما للعلم ہے تو بیان المطالب میں شروع کیا اس لئے کہ یہ بھی موقوف علیہ للعلم ہے اس لئے کہ کسی چیز کو علم تصوری اور تصدیقی سے حاصل کیا جاتا ہے اور جاہل کے لئے طلب ضروری ہے اور طلب کے لئے آلہ طلب لازمی ہے اس لئے مصنف نے اولاً آلہ طلب بیان کیا اور ثانیاً اصول المطالب بیان کئے۔

اس لئے کہ کما و ما یطلب بہ یسمی مطلباً۔ یہ مطلق آلہ طلب کی تعریف

ہے۔ مطلب اگر کسرہ کے میم ساتھ ہو تو پھر معنی حقیقی میں مستعمل ہے یعنی آلہ طلب، لیکن کسرہ ثقیل ہے اس لئے فتح کے ساتھ تبدیل کیا جاتا ہے اور اگر فتح میم کے ساتھ ہو یعنی ”مطلب“ تو پھر مصدر ہے اور حمل مطالب پر مبالغہ ہے اور یا صیغہ اسم ظرف ہے اور مطالب پر اطلاق مجاز ہے۔

قولہ و امہات المطالب اربع: اربع کے ساتھ اشکال دفع کیا گیا۔ وہ یہ کہ مطالب سے بحث باطل ہے۔ اس لئے کہ مطلوبات تصدیقہ اور تصور یہ باشخاصھا غیر متناہی ہیں اور غیر منضبط امور سے بحث کرنا ناممکن ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ مطلوبات اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن مطالب چار میں منحصر ہیں اور مطالب محصورہ کا استعمال مطلوبات غیر متناہیہ میں علی سبیل البدلیۃ ہے۔ لفظ امہات کے ساتھ ایک اور اشکال دفع کیا وہ یہ کہ مطالب کو چار میں منحصر کرنا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کم و کیف و من و غیرہ بھی مطالب میں سے ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ چار میں حصر اصول مطالب کا ہے نہ کہ مطلق مطالب کا۔

یہاں پر امہات ام کی جمع ہے بمعنی اصل اور آنے والی عبارت میں ذنا بات ذنب کی جمع ہے بمعنی فرع اس لئے مقابلہ صحیح ہو اور نہ تو امہات ام کی جمع ہو کر معنی حقیقی لیکر اور ذنابات ذنب کی جمع ہو کر بمعنی عضو مخصوص لیکر تقابل صحیح نہیں ہوتا۔

قولہ ماوای وھل ولم: ماوای کو اس لئے مقدم کیا کہ یہ دونوں مطالب تصور،

کے لئے ہیں اور ہل و لم طلب تصدیق کے لئے اور تصور، تصدیق پر مقدم ہے۔ پھر ما کو ائی پر اس لئے مقدم کیا کہ مطلق طلب التصور کے لئے ہیں۔ جبکہ ائی طلب تصور مع المميز کے لئے ہے اور مطلق مقدم ہوتا ہے مقید پر۔ اور ہل کو لم پر اس لئے مقدم کیا کہ ہل مطلق طلب تصدیق کے لئے ہے جبکہ لم طلب تصدیق مع الدلیل کے لئے اور مطلق، مقید پر مقدم ہوتا ہے۔

قولہ فما لطلب التصور حسب شرح الاسم فتسمی شارحہ او حسب الحقیقۃ

حقیقۃ: حاصل یہ ہے کہ ماکہ دو قسمیں ہیں شارحہ اور حقیقۃ اس لئے کہ ماکہ ساتھ مطلوب یا تو نفس شرح الاسم ہوگا یعنی صرف لفظ کی توضیح اور تصور الشئی بدون العلم بالوجود الخارجی ہوگا تو اس کو ماشارحہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس کے ساتھ مطلوب صرف توضیح و شرح الاسم ہے اور اگر ماکہ ساتھ مطلوب شرح الاسم مع العلم بالوجود الخارجی ہو تو اس کو ما حقیقۃ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ حقیقت کا اطلاق موجود فی الخارج پر ہوتا ہے اور اس ماکہ ساتھ بھی مطلوب تصور الشئی الموجود فی الخارج ہے۔

بہر جاننا چاہیے کہ مطلق تعریف کی سولہ اقسام ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ تعریف بالجنس والفصل القریبین حد تام ہے۔ اور تعریف بالجنس القریب والفصل البعید حد ناقص ہے اور اگر جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو تو رسم ناقص اور تعریف بالعرضیات العرفۃ رسم ناقص ہے اور ہر ایک ان اقسام اربعہ میں سے یا تعریف لفظی ہوگا۔ یعنی مقصود اس سے حصول ثانوی ہوگا۔ یعنی حصول فی المدرکہ بعد الحصول فی الخزانۃ اور یا تعریف حقیقی ہوگا یعنی مقصود حصول اولی ہوگا یعنی وہ چیز اس سے پہلے ذہن

میں حاصل نہیں ہو گا نہ مدر کہ میں نہ خزانہ میں توکل آٹھ اقسام ہو گئی اور ہر ایک ان آٹھ میں سے یا اشارہ کی جواب میں ہو گا یا حقیقیہ کے جواب میں ہو گا توکل سولہ قسمیں ہو گئیں۔

اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ مابین تین مذاہب ہیں نمبر (۱) مذہب مصنف، نمبر (۲) مذہب محقق دوانی، نمبر (۳) میر باقر داماد کا مذہب ہے۔

مصنف اور محقق دوانی اس بات پر متفق ہے کہ اشارہ مطلق تصور کے طلب کیلئے ہوتا ہے چاہے تصور بالکنہ ہو یا تصور بالوجہ ہو۔ اختلاف صرف ماحقیقیہ میں ہے۔ محقق دوانی کے نزدیک مطلوب ماحقیقیہ تصور الشیء بالکنہ ہے فقط مع العلم بالوجود الخارجی اور مصنف کے نزدیک ماحقیقیہ مطلق تصور کیلئے آتا ہے۔ چاہے بالکنہ ہو یا بالوجہ ہو۔ محقق دوانی کی دلیل یہ ہے کہ اگر ماحقیقیہ کا مطلوب عام ہو جاتا تصور بالکنہ و بالوجہ سے تو ماحقیقیہ کا وضع اپنے مطلوب کیلئے مستدرک ہو جائے گا اس لئے کہ یہ مطلوب مجموعہ اشارہ اور ہل بسیط سے ادا ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ اشارہ سے طلب تصور ہو جائے گا اور ہل بسیط سے علم بالوجود الخارجی آئے گا تو مجموعہ اشارہ اور ہل بسیط سے ماحقیقیہ کا مطلوب ادا ہو جائے گا۔ تو ماحقیقیہ کا وضع مستدرک ہو جائے گا۔ یہ اعتراض محقق دوانی پر وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان کے نزدیک مطلوب ماحقیقیہ تصور الشیء بالکنہ مع العلم بالوجود الخارجی ہے اور مجموعہ اشارہ اور ہل بسیط سے تصور الشیء مطلق آتا ہے۔ چاہے بالوجہ ہو یا بالکنہ ہو تو استدراک نہیں آئے گا۔ مصنف کی طرف سے جواب یہ ہے مقصود ادا مطلوب ہوتا ہے بالا اختصار اور اختصار یہ ہے کہ مطلوب ماحقیقیہ کے ساتھ ادا ہو جائے۔

مختلف اشارہ اور ہل بسیط کے کہ اس میں طول ہے، تو وضع حقیقیہ اپنے مطلوب کے لئے مستدرک نہیں ہوا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلوب حقیقیہ - اشارہ اور ہل بسیط ادا نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ حقیقیہ کا مطلوب تصور الشئ بعد العلم بالوجود ہے یعنی علم بالوجود مقدم ہے اور بعد میں طلب تصور ہوتا ہے البتہ پہلے تصور اشارہ کے ساتھ آتا ہے مختلف مجموعہ اشارہ اور ہل بسیط کے کہ وہاں پہلے تصور بعد میں علم بالوجود آتا ہے تو معلوم ہوا کہ حقیقیہ کا مطلوب اشارہ اور ہل بسیط ادا نہیں کر سکتے۔

میر باقر داماد کا مذہب یہ ہے کہ اشارہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کا مطلوب تصور الشئ بالکنہ ہے یعنی یہ دونوں سوال ہوتے ہیں ذاتیات سے اور جواب میں ذاتیات آتے ہیں لیکن یہ مذہب ضعیف ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں بسیط ہوتی ہیں اور ان کے ذاتیات نہیں ہوتی اس لئے اشارہ اور حقیقیہ کا مطلوب اعم ہونا چاہئے۔

ای لطلب الممیز بالذاتیات او بالعوارض

”ای“ یہ اصول مطالب میں سے دوسرا اصل ہے، اس سے طلب تصور مجہول کیا جاتا ہے۔ ”ای“ طلب الممیز۔

ای ممیز کی طلب کے لئے آتا ہے، وہ ممیز چاہے ذاتیات کے ساتھ متلبس ہو یا عوارض کے ساتھ متلبس ہو۔

یہاں پر دو نسخے ہیں۔ ایک ای لطلب الممیز۔ اور دوسرے نسخے میں ”لفظ ممیز“ نہیں ہے بلکہ لفظ ”تمیز“ ہے، یعنی وای لطلب التمیمز۔ پہلا نسخہ کہ اس میں طلب ممیز ہے کہ ”ای“ ممیز کو طلب کرتا ہے تو ماقبل ”ای“ مسئلہ عنہ ہوتا ہے اور مابعد ”ای“ ممیز ہوتا ہے۔ جیسے ”الانسان ای شئی“ اس مثال میں انسان مسئلہ عنہ ہے اور ”ای“ کا مضاف الیہ شئی ہے اس کے لئے ممیز طلب کیا جاتا ہے پھر جاننا چاہئے کہ ای کا مضاف الیہ یا تو مطلق ہو گا یا مقید ہو گا۔

پھر اس میں دو احتمال ہیں۔ مقید بذاتہ ہو گا یا مقید بعرضہ ہو گا اور یا ای کا مضاف الیہ جنس ہو گا۔

اگر مضاف الیہ مطلق شئی ہو، مقید نہ ہو تو ای کے جواب میں فصل اور خاصہ دونوں آسکتے ہیں اور فصل چاہے قریب ہو یا بعید ہو، یا ابعد ہو یا ابعدا کوئی بھی فصل اور خاصہ ای کے جواب میں آسکتا ہے۔ جیسے الانسان ای شئی تو جواب میں ضاحک اور ماشی اور ناطق سب آسکتے ہیں اور اگر ای کا

مضاف الیہ مقید فی ذاتہ ہو یعنی ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب میں فقط فصل آئے گا اور فصل پھر عام ہے، فصل قریب ہو یا بعید ہو یا ابعد ہو۔ اگر ای کا مضاف الیہ مقید فی عرضہ ہو تو جواب میں خاصہ وحدھا آئے گا اور اگر ای کا مضاف الیہ جنس ہو تو جنس عام ہے، جنس قریب ہو یا جنس بعید ہو یا جنس ابعد ہو یا ابعد الابعد ہو۔

تو مضاف الیہ جب جنس قریب ہو تو جواب میں فصل قریب آئے گا اور اگر مضاف الیہ جنس بعید ہو تو جواب میں فصل قریب اور بعید دونوں آسکتے ہیں اور اگر مضاف الیہ جنس ابعد ہو تو جواب میں فصل قریب، بعید، ابعد تینوں آسکتے ہیں اور اگر مضاف الیہ جنس ابعد الابعد ہو تو جواب میں فصل قریب بعید اور ابعد اور ابعد الابعد چاروں آسکتے ہیں۔

یہ تو پہلے والا نسخہ تھا جو ممیز کے طلب کے لئے آتا ہے، وہ چاہے ذاتیات کے ساتھ ملکیں ہو یا عوارض کے ساتھ ملکیں ہو۔

دوسرا نسخہ جس میں ای تمیز کے لئے آتا ہے تو اس صورت میں ”باء“ بالذاتیات اور بالعرضیات میں سبب کے لئے ہو گا تو معنی یہ ہو گا کہ ای طلب تمیز کے لئے آتا ہے ذاتیات کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اس تقدیر پر تمیز کا معنی مصدری مراد نہیں ہو گا بلکہ تمیز کو ممیز کے معنی میں لیں گے، اس لئے کہ مقصود ممیز ہے تمیز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمیز معنی مصدری انتزاعی ہے اور معنی مصدری مقصود نہیں ہوتا۔

وہل لطلب التصدیق او علی صفتہ فمر کبتہ

ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے، اگر طلب تصدیق وجود فی نفسہ پر ہو تو وہ ہل بسیطہ ہے اور اگر طلب تصدیق وجود فی نفسہ پر نہ ہو بلکہ صفت پر ہو تو وہ ہل مرکبہ ہوتا ہے۔ گویا ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) ہل بسیطہ (۲) ہل مرکبہ۔

ہل بسیطہ : جو طلب تصدیق وجود فی نفسہ کے لئے ہو جیسے کہ ہل الانسان موجود، یا طلب تصدیق سلب فی نفسہ کے لئے ہو جیسے ہل الانسان لیس موجود اس ہل کے جواب میں جو قضیہ آئے گا اس کو ہلیہ بسیطہ کہتے ہیں، جیسے الانسان موجود فی جواب ہل الانسان موجود یا صفات مقدمہ عن الوجود کی طلب تصدیق کے لئے ہو جیسے کہ ہل الانسان ممکن و مقرر، اس لئے کہ الماہیہ امکنہ، تقرر ت، فوجبت، فوجدت، یہ تین صفات یعنی امکان، تقرر، وجوب، تینوں وجود سے پہلے ہوتے ہیں۔ ان تینوں کو صفات مقدمہ عن الوجود کہتے ہیں۔ اور اگر طلب تصدیق صفات متاخرہ عن الوجود کے لئے ہو تو وہ ہل مرکبہ کہلاتا ہے۔ جیسے کہ ہل الانسان قائم۔ ہل الانسان ایض اس ہل کے جواب میں جو قضیہ آئے گا اس کو ہلیہ مرکبہ کہتے ہیں۔

اعتراض : ہل بسیطہ کو بسیطہ اور ہل مرکبہ کو مرکبہ کیوں کہتے ہیں۔ دونوں کا وجہ تسمیہ کیا ہے۔ اس میں متعدد احتمالات ہیں جو کہ بظاہر سب باطل ہیں۔

(۱) ایک ہل مرکبہ ہے یعنی کلمات سے مرکب ہے اور دوسرا غیر مرکب

ہے یعنی کلمات سے مرکب نہیں ہے۔ اس وجہ سے ایک کو مرکب اور دوسرے کو بسیط کہہ دیا۔ تو یہ غیر صحیح ہے اس لئے کہ ہل چاہے بسیط ہو چاہے مرکب ہو، لیکن کلمات سے مرکب نہیں ہے۔ تو ایک کو بسیط کہنا اور دوسرے کو مرکب کہنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

(۲) اور اگر وجہ تسمیہ یہ ہو کہ ایک ہل حروف سے مرکب ہے اور دوسرا حروف سے مرکب نہیں ہے تو یہ بھی غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ دونوں ہل چاہے بسیط ہو یا مرکب ہو۔ حروف ہی سے مرکب ہے۔ تو ایک کو مرکب کہنا اور دوسرے کو بسیط کہنا بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے۔

(۳) اور اگر وجہ تسمیہ یہ ہو کہ یہ باعتبار تصدیق کے ہے کہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے تو ایک کو مرکب کہنا اور دوسرے کو بسیط کہنا تو یہ وجہ تسمیہ بھی غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ تصدیق کی دو قسمیں ہیں کونسی تصدیق مراد ہے۔ تصدیق حکمی مراد ہے یا تصدیق امامی مراد ہے۔ اگر تصدیق سے امامی مراد ہو جس کے امام رازی قائل ہے تو وہ تو مرکب ہے تو پھر ہل دونوں میں مرکب ہونا چاہئے تو ایک کو بسیط اور دوسرے کو مرکب کہنا صحیح نہیں ہے۔

اور اگر تصدیق سے حکمی مراد ہو جو اذعان کا نام ہے جس کے قائل حکماء ہیں تو وہ بسیط ہے تو پھر بھی ایک کو مرکب اور دوسرے کو بسیط کہنا صحیح نہیں

(۴) اگر وجہ تسمیہ باعتبار متعلق التصدیق کے ہو تو تصدیق کا متعلق قضیہ ہوگا یا نسبت ہوگی۔ اگر قضیہ ہو تو وہ مرکب اور اگر نسبت ہو تو وہ بسیط۔ تو پھر بھی ایک کو مرکبہ دوسرے کو بسیط کہنا صحیح نہیں ہے۔ ترجیح بلا مرجح لازم آتا ہے۔ پھر آپ بتائیں وجہ تسمیہ کیا ہے۔

جواب: ہل مرکبہ اور بسیطہ ہونے کی وجہ تسمیہ باعتبار محکی عنہ ہے اگر محکی عنہ مرکب ہو تو ہل بھی مرکب ہوگا اور اگر محکی عنہ بسیط ہو تو ہل بھی بسیط ہوگا جیسے کہ ہل الانسان ابیض۔ اب اس کا محکی عنہ مرکب ہے، ایک انسان دوسرا ”ابیض“ تیسرا خلط تو یہ ہل بھی ہل مرکبہ ہوگا۔

اور ”ہل الانسان موجود“ اس میں محکی عنہ بسیط ہے، ایک وجود اور دوسرا انسان ہے، لیکن وجود تو نفس انسان ہے بغیر کسی حیثیت زائد کئے ہوئے، تو یہاں پر ہل بھی بسیطہ ہوگا۔

ہل کے اندر جمہور اور میر باقر داماد کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہل کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ہل بسیطہ، (۲) ہل مرکبہ۔

اور میر باقر داماد کا مذہب یہ ہے کہ ہل بسیطہ اور مرکبہ کے ساتھ ساتھ ایک قسم ثالث بھی ہے جس کا نام ہل اوسط ہے۔ باقر داماد کے نزدیک ہل اوسط وہ ہے جو طلب تصدیق صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے ہو۔

اور جو ہل طلب تصدیق وجود فی نفسہ کے لئے ہو تو اس کو ہل بسیطہ کہتے ہیں اور جو ہل طلب تصدیق صفات متاخرہ عن الوجود کے لئے آتا ہے اس کو

ہل مرکبہ کہتے ہیں۔

جمہور صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے ہل بسیطہ کو استعمال کرتے ہیں۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ اثنینیت میں انحصار ہے کہ ہل کی دو قسمیں ہیں۔ اگر قسم ثالث نکالے جو کہ ہل البط ہے تو استدراک لازم آئے گا اور استدراک باطل لہذا یہ کہنا کہ ہل کا قسم ثالث ہل البط ہے یہ بھی باطل ہے، استدراک اس لئے لازم آئے گا کہ صفات متقدمہ عن الوجود کی طلب کے لئے ہل بسیطہ کافی ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے وجود فی نفسہ پر تصدیق طلب کی، تو آپ کو صفات متقدمہ پر بھی تصدیق حاصل ہو گئی۔ اس لئے کہ الماہیت، المحنت، فقررت، فوجبت، فوجدت وجود سے پہلے تین درجے ہوتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ جب وجود فی نفسہ پر تصدیق حاصل ہوگی تو اس سے پہلے صفات متقدمہ پر بھی تصدیق حاصل ہوئی ہوگی۔ پس جب آپ ہل بسیطہ صفات متقدمہ عن الوجود کو حاصل کر سکتے ہیں تو یہ کافی ہے اور ہل البط کو نکالنا استدراک ہی ہوگا۔

میر باقر داماد کہتے ہیں کہ اگر ہل بسیطہ کو صفات متقدمہ عن الوجود کے لئے استعمال کیا جائے تو کون المتبوع تابع و کون التابع متبوعاً لازم آئے گا۔ ہونا یہ چاہئے تھا کہ ہل بسیطہ کو صفات متقدمہ کے لئے وضع کیا جاتا اور وجود فی نفسہ کو اس کا تابع بنا دیا جاتا۔

لیکن جمہور نے ایسا نہیں کیا تو اب ہم کو چاہئے کہ ہل کا ایک قسم ثالث اور نکالیں جو کہ ہل البط ہے، ورنہ تابع متبوع بنے گا اور متبوع تابع بنے گا۔

لیکن اس کا جواب وہی ہے جو ما قبل میں گزر چکا۔

ولم لطلب الدلہل..... بحسب نفسہ

امہات المطالب چار ہیں۔ مطالب اربعہ کی تفصیل میں سے لف نشر مرتب کے طور پر مطالب ثلاثہ ذکر ہو گئے۔ اب مطلب رابع بیان کر رہا ہے، مطالب میں سے ایک مطلب لم ہے۔ اس کو سب سے موخر کر دیا۔ اس لئے کہ لم کا مدعی مرکب ہے۔ اس میں ترکیب ہے، ایک طلب تصدیق اور دوسرا اس کے ساتھ ساتھ طلب دلیل، اسی وجہ سے اس کو موخر کر دیا اور بواقی مفرد کے حیثیت سے تھے تو ان کو مقدم کر دیا۔

ما تن نے ذکر کیا کہ لم لطلب الدلیل کہ لم یا طلب دلیل (علت) کے لئے آتا ہے صرف تصدیق پر، یعنی ثبوت محمول موضوع پر قطع نظر نفس الامر سے کہ یہ ثبوت نفس الامری ہے، اور یا لم طلب علت محمول کے لئے آتا ہے، باعتبار نفس الامر کے، کہ نفس الامر میں یہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہے تو گویا کہ لم دو معنوں کے لئے استعمال ہے۔

(۱) طلب الدلیل یعنی باعتبار الوجود العلمی قطع نظر ثبوت نفس الامری

سے۔

(۲) طلب الدلیل یعنی طلب علت نفس الامر کے اعتبار سے۔

پہلے لم کے جواب میں جو آتا ہے اس کو دلیل انی کہا جاتا ہے۔

اور دوسرے کے جواب میں جو آتا ہے اس کو دلیل لی کہا جاتا ہے۔

دلیل انی : اس کو کہتے ہیں کہ جہاں معلول کو علت کے لئے دلیل بنایا جائے، مثال کے طور پر معلول کی جانب سے علت پر استدلال ہو جیسے کہ دخان کسی نے دیکھا۔ تو یہ دلالت کرتا ہے آگ پر، اس لئے کہ دخان کے لئے علت آگ ہے۔ بالفاظ دیگر جہاں پر ثبوت اوسط للاصغر معلول ہو ثبوت اکبر للاصغر کے لئے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ نتیجہ کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر کہتے ہیں۔ تو جس میں اصغر ہوتا ہے اس کو صغریٰ اور جس میں اکبر ہوتا ہے اس کو کبریٰ کہتے ہیں۔

اب ثبوت اوسط للاصغر ثبوت اکبر للاصغر کے لئے علت ہوتا ہے جیسے کہ آپ کا دعویٰ ہے کہ ”الانسان متعفن الاخلاق“ صحت کے لئے دم، بلغم، صفراء، سوداء ان چار چیزوں کا معتدل ہونا ضروری ہے۔ اگر اس میں کمی بیشی آجائے تو آدمی بیمار ہو جاتا ہے۔ تو جب آپ نے بیمار انسان کو دیکھا تو یہ کہا کہ ”هذا متعفن الاخلاق“ یہ مدعی ہے۔

صغریٰ: ”لانه محموم“۔ کبریٰ: ”وکل ما هو محموم فهو متعفن الاخلاق“۔

نتیجہ: هذا متعفن الاخلاق۔ محموم حد اوسط ہے، انسان یہاں پر اصغر ہے اور متعفن الاخلاق یہ اکبر ہے۔

اب یہاں پر انسان جو اصغر ہے اس کے لئے تعفن الاخلاق کو ثابت کیا اور ”حمی“ کے لئے علت تعفن الاخلاق ہے۔

پس جہاں ثبوت اوسط للاصغر معلول ہو ثبوت اکبر للاصغر کے لئے تو وہ

دلیل انی ہے۔ وجہ تسمیہ: انی یہ منسوب بسوئے ان ہے اور ان تحقیق کے لئے آتا ہے اور اس سے ثبوت معلول کی جانب سے علت پر استدلال کیا جاتا ہے یعنی حد اوسط دال ہے تحقق حکم پر نہ یہ کہ نفس الامر میں علت ہے اور اگر ثبوت نفس الامری مقصود ہو تو اس کو دلیل لمی کہتے ہیں۔

دلیل لمی: اس کو کہتے ہیں کہ علت کی جانب سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسے کہ رات کو آگ دیکھی تو یہ استدلال کیا کہ دھان موجود ہو گا۔
منطقی تعریف: کہ ثبوت اوسط للافغر علت ہو ثبوت اکبر للافغر کے لئے جیسے کہ دعویٰ یہ ہے کہ الانسان محموم دلیل انی کے مدعی کو معکوس کیا۔
صغری: لانہ متعفن الا خلاط کبریٰ: وکل ما هو متعفن الا خلاط فهو محموم۔
نتیجہ: الانسان محموم۔

یہاں پر انسان اصغر ہے اور متعفن الا خلاط اوسط ہے اور محموم اکبر ہے۔
لمی: منسوب بسوئے لم ہے اور لم علت کو کہتے ہیں اور یہاں پر بھی ثبوت محمول للموضوع فی نفس الامر کے لئے دلیل طلب کیا گیا ہے اور لم طلب دلیل کے لئے آتا ہے، آپ اگر کسی سے پوچھیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جناب علت اور دلیل فراہم کرو۔

واما مطالب من و..... او مندرجہ فی الہل المركبہ

یہ عبارت ایک اشکال کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ما، ای، ہل اور لم کو آپ نے گنایا اور کہا کہ مطالب

چار ہیں، حالانکہ ان کے علاوہ اور بھی مطالب ہیں جن کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے تو حصر اربع میں غیر صحیح ہے۔

جواب: ہم نے اصول مطالب کو اربعہ میں منحصر کیا ہے، اس لئے کہ اصول یہی ہیں اس کے علاوہ جو مطالب ہیں تو وہ اصول نہیں ہیں بلکہ وہ ان اصول اربعہ کے تابع ہیں۔

من کم کیف، این، متی، یہ مطالب یا تو ای کے تابع ہیں اور یا یہ ہل مرکبہ کے اندر داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ مطالب جتنے بھی ہیں ان سے مقصود یا تمیز المطلوبات عن الغیر ہو گا اور یا طلب تصدیق ہو گا۔

اگر مقصود اول ہو تو ای کے اندر داخل ہوں گے اور اگر مقصود طلب تصدیق ہو تو ہل مرکبہ میں داخل ہوں گے۔

من: یہ طلب شخصی کے لئے آتا ہے۔ یا طلب جنسی کے لئے آتا ہے۔ جیسے کہ ”من زید“ یعنی زید کس قبیل سے ہے، عربی ام غیر عربی اور یا طلب جنس کے لئے ہوتا ہے جیسے کہ من الجبریل النبی ام جنی۔

لیکن جنس سے مراد جنس اصولی ہے، جنس منطقی نہیں ہے۔

کم: یہ تعیین مقدار اور تعیین عدد کے لئے آتا ہے، جیسے کہ کم ثوبک یعنی کم ذراع ثوبک یا کبھی کم عدد کے لئے آتا ہے جیسے کہ سل، نی اسرا نیل کم اتیانہم من ایۃ۔

کیف: طلب حال کے لئے آتا ہے جیسے کہ کیف حاکک۔

این: طلب مکان کے لئے آتا ہے جیسے کہ من این انت۔

متی: طلب تعین زمان کے لئے آتا ہے جیسے متی یخرج الامیر - لہذا معلوم ہوا کہ اصول مطالب چار ہیں اور ان چار کے علاوہ جتنے بھی ہیں، توابع ہیں اصول نہیں ہیں تو اعتراض دفع ہوا۔

التصورات قدمنا ہا.....یمنع علیہ الحکم

یعنی ہذہ التصورات یہ حث ہے تصورات کی، یا التصورات ہذہ التصورات کو خبر بنادیں یا مبتدأ بنادیں، دونوں صحیح ہے اور یا یہ کہ التصورات کو بغیر اعراب کے پڑھ لیں، یعنی لا محل نہ من الاعراب ہو۔

جیسے کہ اکثر عنوانات ایسے پڑھے جاتے ہیں یا تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ ہذ حث التصورات سب سے پہلے اشکال ہوتا ہے کہ معنوں عنوان کے ساتھ مطابق نہیں ہے عنوان میں تو تصورات ہیں اور آگے حث متصورات سے ہوتی ہے تصور سے حث نہیں ہو رہی۔ لہذا مطابقت نہیں ہے۔

جواب: تصورات بمعنی متصورات کے ہیں۔ حث بھی متصورات سے ہے اور عنوان بھی متصورات ہوا تو اس کی وجہ سے مطابقت آگئی۔

اشکال: یہ ہوتا ہے کہ جب تصورات کو متصورات کے معنی میں لے لینا تھا تو ایک میم کے بڑھانے میں کیا نقصان تھا۔ المقصورات کہہ دیتے۔

جواب: (۱) آپ کو معلوم ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے اور التصورات بنسبت المقصورات کے مختصر ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ

یہاں تنبیہ مقصود ہے کہ تصور علم ہے اور متصور معلوم ہے۔ علم مقصود اصلی ہوتا ہے اور معلوم مقصود اصلی نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے التصورات ذکر کیا۔ التصورات کو جمع لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تصورات کے افراد زیادہ ہیں۔ مثلاً "شک، انکار، وہم، تخیل وغیرہ۔"

قدمنا ہا وضعاً لتقدمھا طبعاً

”یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ پھر ایک دعویٰ ہے۔ پھر اس دعویٰ کی دلیل ہے اور پھر اس دلیل پر اشکال اور پھر حلہ سے اشکال کا جواب ہے۔“

اشکال : یہ ہوتا ہے کہ تصورات پر تصدیقات کو مقدم کرنا چاہئے تھا، اس لئے کہ تصدیق پر فوز الدارین مبنی ہے اور تصورات کچھ بھی نہیں اور اگر تصورات میں زیادتی آگئی تو پاگل بن جاؤ گے اور تصدیق یقین کا نام ہے جس پر فوز دنیوی اور فوز اخروی مبنی ہے، تو آپ نے تصور کو مقدم کر دیا اور تصدیق کو بعد میں لایا۔

جواب : قدمنا ہا لتقدمھا طبعاً اس لئے کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے۔ تصدیق بغیر تصور کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ یعنی تصور علت ہے تصدیق کے لئے لیکن علت تام نہیں ہے۔

علت : وہ ہوتی ہے کہ موخر مقدم کے بغیر نہ آسکتا ہو۔

علت غیر تام : وہ ہوتی ہے کہ مقدم اگر آجائے تو یہ ضروری نہ ہو کہ موخر بھی آجائے۔

تام: وہ ہوتا ہے کہ معلول اس کے ساتھ ضرور آجائے۔
تقدم کی پانچ قسمیں ہیں اور تاخر کی بھی پانچ قسمیں ہیں۔

وجہ حصر یہ ہے کہ موخر کا مقدم کے ساتھ ابتدائی زمانے میں جمع ہونا ممکن ہو گا یا نہیں ہو گا، اگر جمع ہونا ممکن نہ ہو مقدم کے ابتدائی زمانے میں، تو اس کو تقدم بالزمان کہتے ہیں اور موخر کو موخر بالزمان کہتے ہیں جیسے کہ اب مقدم ہے ان پر اور ان موخر ہے، ان اب کے ابتدائی زمانہ میں نہیں آسکتا اور اگر جمع ممکن ہو، مقدم کے ابتدائی زمانے میں موخر کے ساتھ، تو موخر مقدم پر موقوف ہو گا یا نہیں ہو گا، اگر موقوف ہو تو پھر علت ہو گا یا نہیں ہو گا، اگر موخر مقدم پر موقوف ہو اور اس کے لئے علت ہو تو اس کو تقدم بالعلیت کہتے ہیں۔

اور اگر علت نہ ہو اور موقوف ہو تو تقدم بالطبع اور اگر موخر مقدم پر موقوف نہ ہو تو اس صورت میں تقدم اور تاخر بالنسبۃ الی مرتبۃ خاصۃ ہو گا یا کسی مکان خاص کے ساتھ ہو گا، اگر مرتبہ خاص کے بنسبت ہو تو اس کو تقدم بالشرف کہتے ہیں جیسے کہ صدیق اکبر کا مرتبہ مقدم ہے دیگر صحابہ کرام پر۔ اور اگر مکان خاص کے بنسبت ہو تو اس کو تقدم بالمکان کہتے ہیں، جیسے کہ مسجد میں صف اول باقی صفوف پر۔ تصور کا تصدیق پر مقدم ہونا بالطبع ہے۔ یہ ایک دعویٰ ہے۔ اس پر دلیل کیا ہے تو دلیل یہ ہے کہ

فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم

دلیل ایک مقدمہ سے نہیں بنتی، لیکن یہاں پر اختصار کی وجہ سے ایک

ذکر کیا ہے۔ اگر مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہو تو تصور مقدم ہوگا، طبعاً، لیکن
المقدم حق فالتالی مثله۔ مقدم حق ہے تو معلوم ہوا کہ تصور کے بغیر تصدیق
نہیں آسکتی۔ لیکن دلیل پر اشکال یہ ہے کہ قیل فیہ حکم فوکذب۔

یہاں قیل کے ساتھ دلیل پر اعتراض ہے، کہا گیا ہے کہ اس مجہول
مطلق کے جملے پر حکم ہوا ہے۔ سمیع علیہ الحکم کے ساتھ تو پھر یہ قول کرنا کہ
مجہول مطلق پر حکم نہیں لگ سکتا تو یہ جھوٹ ہے۔

فیہ: کی ضمیر مجہول مطلق کے طرف راجع ہے اور ارجاع ضمیر میں تین
احتمالات ہیں۔

(۱) تصورات کی طرف راجع ہو۔ (۲) قد مناھا وضعا کی طرف راجع
ہو۔ (۳) مجہول کی طرف راجع ہو۔ ان تینوں میں سے پہلے دو غلط ہیں۔ وہ
مرجع نہیں ہو سکتے اور تیسرا صحیح ہے کہ مجہول مطلق کی طرف راجع ہے۔
قیل فیہ حکم فوکذب میں لفظ کذب اگر صفت مشبہ ہو تو حمل صحیح ہے،
یعنی خبر بنانا صحیح ہے اگر مصدر ہو تو حمل مبالغہ ہوگا اور یا کذب میں الف
محذوف ہے بم حنی کاذب اسم فاعل ہے۔

اشکال: اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ فان المجہول المطلق الخ کا یہ قضیہ صادق
نہیں ہے، کاذب ہے۔ ورنہ اجتماع التقتضین لازم آئے گا، عقد حمل اور عقد
وضع میں، لیکن التالی باطل فالمدقم مثله اجتماع التقتضین باطل ہے۔ لہذا اس
قضیہ کا صادق ہونا بھی باطل ہے۔ بطلان تالی تو ظاہر ہے اور ملازمہ کی دلیل
یہ ہے کہ اگر یہ قضیہ صادق ہو تو اجتماع التقتضین لازم آئے گا، عقد وضع اور

عقد حمل میں عقد الحمل تو محمول کی جانب ہوتا ہے اور عقد وضع موضع کے جانب ہوتا ہے۔ عقد الحمل میں اس طرح اجتماع التقيضين آئے گا کہ فان المجہول المطلق ممتنع علیہ الحکم میں ممتنع کے ساتھ امتناع کا حکم ہے۔ مجہول مطلق پر، اور امتناع ایک حکم ہے، احکام میں سے اور حکم تقاضا کرتا ہے کہ مجہول مطلق نفس الامر میں موجود ہو اور اس پر جب ایک حکم ہوا تو اب یہ تقاضا کرتا ہے کہ اور احکام بھی اس پر لگ سکتے ہیں اور مجہول مطلق نفس الامر میں موجود بھی ہے اور جب ممتنع کے مادے اور خصوصیت کو دیکھتے ہیں تو وہ تقاضا کرتا ہے کہ مجہول مطلق نفس الامر میں موجود نہیں ہے اور اس پر جو حکم لگ رہا ہے صحیح نہیں ہے تو موجود ہے اور موجود نہیں ہے۔ حکم لگانا صحیح ہے اور حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ تو یہ اجتماع التقيضين ہے۔

عقد وضع میں اجتماع التقيضين اس طرح لازم آئے گا کہ فان المجہول المطلق ممتنع علیہ الحکم مجہول مطلق کی طرف جب ہم دیکھتے ہیں تو مجہول مطلق کے عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے اور جو معلوم نہ ہو تو اس پر حکم لگانا صحیح نہیں ہوتا اور دوسری طرف جب ہم اس پر حکم لگنے کو دیکھتے ہیں تو حکم جس پر لگتا ہے وہ موجود اور معلوم ہوتا ہے تو اب معلوم ہے اور معلوم نہیں ہے۔ حکم لگانا صحیح ہے اور حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ یہی تو اجتماع التقيضين ہے۔ لہذا قضیے کا صادق آنا باطل ہے تو جب دلیل باطل ہو گئی تو مدعی بھی باطل ہوا۔

حکم بالامتناع جھوٹ ہے۔ اس لئے کہ حکم اس میں موجود ہے تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ حکم مجہول مطلق پر نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد جاننا چائے کہ المجہول المطلق یتبع علیہ الحکم موجبہ کلیہ محصورہ ہے، اس لئے کہ مہملۃ فن محصورہ کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے اور اس میں دو مذاہب ہیں۔ (۱) متقدمین کا (۲) متاخرین کا۔ متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم طبعیت مطبقہ علی الافراد پر ہوتا ہے تو پھر تقریر شک اس طرح ہے کہ طبعیۃ مجہول مطلق اس قائل کے نزدیک معلوم ہو گایا مجہول ہو گا بناءً ہر تقریر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے عقد وضع اور عقد حمل میں بناءً تقریر سائق اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ حکم قضیہ محصورہ میں عین افراد پر ہوتا ہے تو پھر تقریر شک اس طرح ہے کہ افراد مجہول مطلق یا معلوم ہوں گے، اس قائل کے نزدیک اور یا مجہول ہوں گے بناءً ہر تقریر اجتماع نقیضین لازم آتا ہے عقد وضع اور عقد حمل میں تفصیل مذکور کے مطابق۔

و حله انه معلوم فالحکمہ و سلبہ بالا اعتبارین

یہاں پر دو نسخے ہیں۔ ایک میں لفظ بالعرض ہے اور دوسرے میں بالعرض ہے۔ پہلا نسخہ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے یعنی بالعرض کا اور دوسرا نسخہ متاخرین کے مذہب پر مبنی ہے یعنی بالعرض کا..... تو حل کا خلاصہ متقدمین کے مسلک پر یہ ہے کہ طبعیۃ مجہول مطلق معلوم بھی ہے اور

مجمول بھی ہے۔ اور اجتماع نقیضین جہتین جائز ہے۔ اس لئے کہ معلومیت بالذات ہے اور مجہولیت بالفرض ہے۔ معلومیت اسی طرح ہے کہ طبعیہ مجہول مطلق ایک کلی ہے کلیات فرضیہ میں سے اور ہر کلی حاصل فی العقل ہوتی ہے اور جو حاصل فی العقل ہوتی ہے وہ معلوم بالذات ہوتی ہے اور مجہولیت بالعرض اس طرح ہے کہ اس کلی کے افراد مجہول ہیں، نہ خارج میں موجود ہیں نہ ذہن میں تو مجہولیت افراد کی وجہ سے کلی مجہول ہوئی، تو صحت حکم باعتبار معلومیت بالذات ہے اور امتناع حکم باعتبار مجہولیت بالعرض ہے تو عقد حمل میں اجتماع نقیضین نہیں آیا اور جب معلومیت بالذات اور مجہولیت بالعرض ہے تو عقد وضع میں بھی اجتماع نقیضین نہیں آیا اور متاخرین کے مسلک پر حاصل حل یہ ہے کہ افراد مجہول مطلق معلوم بھی ہے اور مجہول بھی ہے، لیکن جہتین مختلفتین اس لئے اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ وجہ یہ ہے کہ افراد مجہول مطلق معلوم بالذات ہیں یعنی بالفعل ہے، بواسطہ مرآتیت مفہوم کلی کے، اس کی طرف اور مجہول مطلق بالفرض ہے۔ اس لئے کہ یہ افراد فرضیہ ہے۔ تو اس وصف مجہولیہ کے ساتھ اتصاف بھی فرضی ہے اور جب معلومیت اور مجہولیت مختلف جہات سے ہیں تو عقد وضع میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔ نیز صحت حکم باعتبار معلومیت بالفعل کے ہے اور امتناع حکم باعتبار مجہولیت فرضی ہے تو عقد حمل میں اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔ قولہ و سیاتی ای فی حث التصدیقات۔

الافاده انما تتم بالدلاله منها عقلية بعلاقه ذاتية

اب یہاں سے ماتن دلالت کی بحث شروع کر رہے ہیں، سب سے پہلے ایک دفع تو ہم کرتے ہیں۔ تو ہم یہ ہے کہ منطق کے اندر مقصود موصل تصوری اور تصدیقی ہیں، جن کو قول شارح اور حجت کہتے ہیں اور یہ دونوں معانی کے قبیل میں سے ہے تو ماتن نے الفاظ کی بحث کو کیوں شروع کیا جو کہ غیر مقصودی ہے، اس لئے کہ علم منطق میں الفاظ سے تو بحث نہیں ہوتی۔

جواب: ٹھیک ہے ہم مانتے ہیں لیکن افادہ اور استفادہ الفاظ کی بحث پر موقوف ہے الفاظ کی بحث اگر نہ ہو تو افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ معنی سے تعبیر الفاظ دالہ کے ساتھ ہوتا ہے تو الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں، تب معنی سمجھ میں آتے ہیں، اس لئے الفاظ کی بحث کو شروع کیا۔

الافادۃ الخ: افادہ جزائی نیست کہ دلالت کے بغیر تام نہیں ہوتا۔ تقدیر عبارت اس طرح ہے کہ انما تتم بالنسبۃ الی نابد لالتہ الخ نسبت کی قید اس لئے لگاتے ہیں کہ انبیاء کرام اور بزرگ و اولیاء کرام کو افادہ اللہ کی طرف سے وحی اور الہام کے ساتھ بھی ہوتا ہے، ان کو تعلیم اور تعلم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ رہا کلمات اور اشارات کا مسئلہ، تو اس میں مشقت اور تکلیف زیادہ ہے ہر مقام میں ان سے استفادہ کرنا مشکل ہے، اس لئے افادہ اور استفادہ دلالت پر موقوف ہوا۔

دلالت: لغت میں راہ نمودن کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں "کون الشئ" دلالت

حیث یعلم منہ شئی آخر کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کی وجہ سے دوسرے پر علم آجائے جیسے کہ آگ کی دلالت دخان پر یا بالعکس۔

منہا عقلیتہ بعلاقہ ذاتیتہ

دلالت کی ابتدائی اقسام تین ہیں عقلی، وضعی اور طبعی پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں لفظی، غیر لفظی۔ لہذا چھ اقسام ہو گئے۔ ان میں سے پھر ایک قسم یعنی لفظی وضعی ایسی ہے کہ اس کی پھر تین قسمیں ہیں۔ مطابقی تضمنی اور التزامی توکل نو قسمیں ہو گئیں۔ پہلے تین اقسام یہ ہیں (۱) عقلی، (۲) وضعی، (۳) طبعی۔ ماتن نے تینوں کو منہا منہا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ دلالت کی اقسام اصل میں استقرائی ہیں اور تینوں تتبع سے سمجھ میں آتی ہیں، تینوں میں حصر عقلی نہیں ہے بلکہ استقرائی ہے۔

ایک ان میں سے دلالت عقلی ہے جو علاقہ ذاتیہ کی وجہ سے ہو اور احد ہما علت ہو آخر کے لئے یا دونوں معلولین ہو علت ثالث کے لئے، عقلی منسوب بسوئے عقل ہے اور اس کا مدار عقل پر ہے، اس لئے اس کو عقلی کہتے ہیں اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ دلالت عقلی وہ ہے جو علاقہ ذاتیہ پر مبنی ہو یہ وہ علاقہ ہے جس کی وجہ سے انفکاک دال مدلول سے عند العقل ممتنع ہو جیسے لازم و ملزوم اور اثر و موثر کے درمیان، عقلی کی دو قسمیں ہیں۔ لفظی اور غیر لفظی۔

دلالت لفظی عقلی کی مثال جیسے کہ لفظ دیز مسموع من وراء الجدار يدل علی اللفظ۔ دلالت غیر لفظی عقلی کی مثال جیسے کہ ”دخان“ کی دلالت

”نار“ پر دن کے وقت، اور نار کی دلالت دخان پر رات کے وقت - تو اس میں نار علت ہے دخان کے لئے، یا جیسے کہ دخان کی دلالت حرارت پر کہ یہ دونوں دخان و حرارت معلولین ہیں علت ثالث کے لئے جو کہ نار ہے -

ومنہا وضعیہ بجعل جاعل

وضعی منسوب ہے، وضع کی طرف کہ واضع اس کو وضع کرتا ہے اور اس کی تعریف کی ہے بجعل جاعل کے ساتھ یعنی بوضع الواضع کہ واضع نے کسی لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا ہو اور وہ اس پر دلالت کرتا ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں - (۱) لفظی، (۲) غیر لفظی -

دلالت وضعی لفظی جیسے کہ حیوان ناطق کو انسان کے لئے وضع کیا ہے اور یازید کو اس کے ذات و تشخص کے لئے وضع کیا ہے تو یہ اس پر دلالت بھی کرتا ہے - دلالت وضعی غیر لفظی کی مثال جیسے کہ دوال اربعہ خطوط عقود نصب اشارات -

خطوط : یہ خط اور لکھائی معانی پر دلالت کرتا ہے -

عقود : جیسے کہ انگلیوں سے حساب کرنا کہ یہ خاص عدد کے لئے وضع ہے -

نصب : جیسے کہ راستے میں کسی چیز کو گھاڑ دیا ہو جس سے میل کی نشان بتلانا ہو تو نصب کی وضع اس کو کہتے ہیں -

اشارات : جیسے کہ سر کا ہلانا کہ کبھی اس کے ہلانے سے مقصود نفی ہوتی ہے اور کبھی اثبات ہوتا ہے -

ومنہا طبعیہ باحداث طبعیہ

طبعی منسوب ہے طبع کی طرف اور اس میں طبع کو دخل ہوتا ہے اور اس کی تعریف کی ہے۔ باحداث طبعیہ کے ساتھ یعنی جو طبعیت کے احداث سے پیدا ہو جائے یعنی جب مدلول طبعیت کو عارض ہو جائے تو وہ اس کو دال کے احداث پر مجبور کرتا ہے تو طبعیت دال کا احداث کرتا ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لفظی اور غیر لفظی دلالت طبعی لفظی جیسے ا ح یہ سینے کی تکلیف پر دلالت کرتے ہیں اس لئے کہ طبعیت کو جب وجع عارض ہوتا ہے تو وہ ا ح کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔

دلالت طبعی غیر لفظی جیسے دلالت حرۃ الوجہ علی الجھل اور صفرۃ الوجہ علی الوجہ اور سرعتہ البہن علی المزاج الخ خصوص تو معلوم ہوا کہ جمہور کے نزدیک دلالت کی چھ قسمیں ہیں لیکن علامہ السید السد کے نزدیک دلالت کی پانچ قسمیں ہیں۔ وہ دلالت طبعی غیر لفظی کو دلالت عقلی میں داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ دلالت اثر ہے موثر پر اور یہ ایسا ہے جیسے کہ دھان کی دلالت نار پر۔

تو ماتن نے دمنھا طبعیہ باحداث طبعیہ کے ساتھ اس کی تردید کی جمہور کی طرف سے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت طبعی غیر لفظی میں دو حیثیت ہیں۔

(۱) کہ یہ دلالت اثر ہو موثر پر (۲) یہ کہ اس کا حدوث احداث طبعیت سے ہوا ہے، اگر اس حیثیت سے ہو کہ یہ اثر ہے موثر پر، تو یہ عقلی میں داخل ہے اور اگر اس حیثیت سے ہو کہ اس کا حدوث احداث طبعیت سے ہوتا ہے

تو یہ طبعی غیر لفظی میں داخل ہے، تو دلالت طبعیہ غیر لفظیہ کے تحقق سے انکار غیر صحیح ہے۔

واذ کان الانسان او الخارجیہ کما قبل

یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال: کا خلاصہ یہ ہے کہ دلالت کی چھ قسمیں ہیں، ان میں سے صرف دلالت وضعی لفظی استعمال ہوتا ہے، اس کی کیا خصوصیت ہے کہ باقی پانچ کا استعمال نہیں ہے اور اس ایک کا استعمال ہے۔

جواب: یہ ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے، اس کی طبعیت تمدن چاہتی ہے، مطلب یہ کہ وہ اپنے ہم جنسوں کے ساتھ شہر میں رہنا چاہتا ہے تاکہ وہ اپنے حصول ضرورت اور ممکن کو اپنے ہم جنسوں سے حاصل کرے۔ اگر انسان بالکل تنہا ہو اور کوئی مدد کے لئے نہ ہو تو شاید کہ وہ صبح سے شام تک اپنے لئے روٹی بھی تیار نہ کر سکے اور جب اپنے ہم جنسوں کے ساتھ ہو گا تو کوئی ایک کام کرے گا اور کوئی دوسرا کام کرے گا اور زندگی بسر کرتے رہیں گے اور جو لوگ تنہا رہنے والے ہوں ان میں انسانیت کی کمی ہوتی ہے۔ اس لئے تو جمہوریت کا رواج ہے اور شخصیت نہیں ہے، شخصیت انسانی صفت سے دور ہے اور انسان تعلیم و تعلم کا محتاج ہے۔ اگر ہم جنسوں کے ساتھ رہے گا تو سنے گا اور سنائے گا۔

اگر اس میں اور دلالت استعمال کئے جائیں تو مشکل ہو جائے گا اور یہ

دلالت وضعی لفظی عام بھی ہے اور آسان بھی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دلالت عقلی تو صرف عقلیات میں چل جائے گی اور دلالت طبعی تو فقط امور طبعیہ میں چل جائے گی اور بہت سی چیزیں ہیں جو غیر طبعی ہیں تو وہ طبعی سے سمجھ میں نہیں آئیں گی اور اگر دلالت وضعی غیر لفظی ہو فقط، تو بھی اس کا استعمال مشکل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے صرف دلالت وضعی لفظی کا استعمال رائج ہے۔ یہی سے معلوم ہوا کہ الفاظ معانی من حیث ہی کے لئے وضع ہے نہ اعیان خارجیہ کے لئے وضع ہے۔ اور الفاظ صور ذہنیہ کے لئے وضع نہیں ہے اس میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) بعض کا مذہب یہ ہے کہ الفاظ صرف صور ذہنیہ کے لئے وضع ہے۔ اس لئے کہ معانی ذہنیہ موضوع لہ بالذات ہے اس لئے کہ موضوع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور معلوم بالذات نہیں ہوتے مگر صور ذہنیہ تو موضوع لہ بالذات نہیں ہوگا مگر صور ذہنیہ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ وضع فرع علم ہے اور علم معلوم ذہنی کی انتقاء سے منتفی ہوتا ہے نہ کہ معلوم خارجی کی انتقاء سے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ معلوم بالذات وہ ہوتا ہے کہ اس کے انتقاء سے علم منتفی ہو جائے۔ لہذا معلوم ہوا کہ الفاظ صور ذہنیہ کے لئے وضع ہیں۔

یہ مذہب ابو النصر الفارابی اور ابو علی بن سینا کا ہے۔

(۲) دوسرا مذہب امام رازی اور السید السد کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ الفاظ صور خارجیہ کے لئے وضع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ موضوع لہ بالذات

ہوتا ہے جو ملتفت الیہ بالذات ہو۔ اور ملتفت الیہ بالذات نہیں ہوتا مگر اعیان خارجیہ نتیجہ یہ نکلا کہ موضوع لہ بالذات نہیں ہوتا مگر اعیان خارجیہ صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ وضع فرع الثقات ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ملتفت الیہ بالذات وہ ہوتا ہے جس کی طرف صور ذہنیہ مراۃ ہو اور صور ذہنیہ خارج کی طرف مراۃ ہوتی ہیں۔ تو ماتن نے دونوں مذہبوں کی تردید کی اور کہا کہ الفاظ معانی من حیث ہی کے لئے وضع ہے۔ قطع نظر اس سے کہ ذہنیہ ہیں یا خارجیہ ہیں۔ یہ تیسرا مذہب ماتن کا ہے کہ الفاظ معانی مطلقہ کے لئے وضع ہیں۔ مصنف کی دلیل یہ ہے کہ مقاصد انسان اعم ہے کبھی ذہنیات اور کبھی خارجیات ہوتے ہیں اب اگر ایک کے لئے وضع ہو دوسرے کے لئے نہ ہو تو کمال سے خلوا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ مذہب اول کی دلیل سے جواب یہ ہے کہ ہم صغریٰ نہیں مانتے کہ وضع فرع علم بالذات ہے بلکہ وضع فرع نفس علم ہے اور مذہب ثانی کی دلیل سے جواب بھی منع صغریٰ کے ساتھ ہے کہ ہم نہیں مانتے وضع فرع الثقات بالذات ہے بلکہ فرع ہے نفس الثقات کا۔ والنقصیل فی المطولات۔

فدلالة اللفظ على تمام و على الخارج الترام

الفاظ اور دلالت کا بحث شروع تھا۔ اس لئے کہ الفاظ کے سمجھنے کے بغیر افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا اور انسان مدنی الطبع ہے۔ اس کو تعلیم اور تعلم

کی ضرورت ہے۔ اس وجہ سے دلالت لفظی وضعی کو اختیار کیا گیا اس وجہ سے کہ یہ اشمِل بھی ہے اور اعم بھی ہے۔

ابتداء میں دلالت کی تین قسمیں بنائی تھیں۔ دلالت عقلی، دلالت وضعی، دلالت طبعی۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ لفظی، غیر لفظی اور پھر لفظی وضعی کی تین قسمیں ہیں۔ دلالت مطابقی، دلالت تضمنی، دلالت التزامی وجہ حصر ان تینوں میں یہ ہے کہ لفظ موضوع دلالت کرے گا تمام معنی موضوع لہ پر یا دلالت کرے گا جزو معنی موضوع لہ پر یا دلالت کرے گا خارج معنی موضوع لہ پر۔ اگر لفظ دلالت کرے تمام معنی موضوع لہ پر تو اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں اور اگر لفظ دلالت کرے جزا معنی موضوع لہ پر تو اس کو دلالت تضمنی کہتے ہیں اور اگر لفظ خارج معنی موضوع لہ پر دلالت کرے تو اس کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔ ہر ایک کی وجہ تسمیہ: دلالت مطابقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے ساتھ مطابق ہے، اس لئے کہ لفظ ہتمامہ دلالت کرتا ہے تمام معنی پر اور تضمنی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ جزا معنی موضوع پر دلالت کرتا ہے تو یہ جزا تمام معنی موضوع لہ کے ضمن میں موجود ہوتا ہے یعنی مدلول معنی موضوع لہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور التزامی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ خارج (یعنی مدلول) معنی موضوع لہ کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ یہاں پر ماتن نے تین قسمیں بیان کئے اور ان تینوں میں حصر، حصر عقلی ہے۔ اس لئے کہ اور کوئی احتمال رابع نہیں ہے تو اس وجہ سے حصر نفی اور اثبات کے درمیان دائرہ

ماتن نے ”من تلک الحیثیۃ کی قید لگائی کہ لفظ کی دلالت تمام معنی موضوع لہ پر ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی تمام ہو۔ اس قید سے مقصود دفع اعتراض ہے اور یہ قید دلالت تضمنی اور التزامی میں بھی ملحوظ ہے کہ دلالت لفظ جزء معنی موضوع لہ پر ہو، اس حیثیت سے کہ جزء ہو اور دلالت لفظ خارج معنی موضوع لہ پر ہو۔ اس حیثیت سے کہ خارج ہو۔

اعتراض: ان تینوں دلالات کی تعریفات ایک دوسرے سے منقوض ہیں۔ مطابقی کی تعریف تضمنی اور التزامی سے، اور تضمنی کی تعریف مطابقی اور التزامی سے اور التزامی کی تعریف تضمنی اور مطابقی سے اب کیسے منقوض ہیں۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک لفظ ایسا ہو کہ وہ ایک وضع کے ساتھ تمام معنی کے لئے وضع ہو اور دوسرے وضع کے ساتھ جزء کے لئے وضع ہو اور تیسرے وضع کے ساتھ لازم معنی کے لئے وضع ہو۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ مشترک ہو کل اور جزء اور لازم کے درمیان جیسے کہ لفظ شمس کہ جو جرم شمس اور ضوء شمس اور مجموعہ کے لئے وضع ہے الگ الگ وضع کے ساتھ۔

اب شمس کی دلالت ضوء پر ایک وضع کے ساتھ مطابقی ہے حالانکہ یہی دلالت دوسرے وضع سے یعنی مجموعہ ضوء اور جرم کے لئے وضع سے، تضمنی بھی ہے اور باعتبار وضع آخر یعنی جرم کے لئے وضع سے التزامی ہے، تو دلالت مطابقی باقی دونوں کے ساتھ منقوض ہو گئی۔ اسی طرح شمس

کی دلالت ضوع پر باعتبار وضع ثالث یعنی وضع لمجموعة الضوع والجرم تضمنی ہے، حالانکہ یہی دلالت باعتبار وضع اول یعنی الوضع للجرم فقط التزامی ہے اور باعتبار وضع ثانی یعنی الوضع للضوع فقط مطابقی ہے تو تضمنی مطابقی اور التزامی کے ساتھ منقوض ہو گئی اور اسی طرح شمس کی دلالت ضوع پر باعتبار وضع اول یعنی وضع للجرم فقط دلالت التزامی ہے حالانکہ یہی دلالت باعتبار وضع ثانی مطابقی ہے اور باعتبار وضع ثالث تضمنی ہے تو دلالت التزامی مطابقی اور تضمنی کے ساتھ منقوض ہو گئی۔

جواب: باتن نے اعتراض دفع کرتے ہوئے اس قید کو بڑھایا کہ من تلک الحیثیۃ۔ اس حیثیت سے کہ معنی موضوع لہ ہو۔ چنانچہ لفظ شمس کی دلالت جرم پر اس حیثیت سے کہ اس کا تمام معنی موضوع لہ ہے مطابقی ہے اور اس حیثیت سے پھر تضمنی اور التزامی نہیں ہے۔ تضمنی اور التزامی دوسری حیثیت سے ہے۔ مطلب یہ کہ جس حیثیت سے مطابقی ہے اس حیثیت سے تضمنی اور التزامی نہیں ہے اور جس حیثیت سے تضمنی اور التزامی ہے اس حیثیت سے مطابقی نہیں ہے۔ باقی دو صورتیں اسی پر قیاس ہے۔

قولہ وعلی الخارج التزام: یہاں پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ خارج سے کیا مراد ہے کہ لفظ کی دلالت خارج معنی موضوع پر ہو تو خارج سے مطلق خارج مراد ہے یا خارج لازم مراد ہے۔ اگر مطلق خارج ہو تو یہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ خوارج غیر متناہی ہیں تو سب پر دلالت ممکن نہیں ہے

اور یا منصوب ہے، عقلیہ کانت اور عرفیہ علاقہ مصححہ خارج کے ساتھ ضروری ہے جو کہ مصححہ للدلالت ہو، دلالت التزامی کے اندر علاقہ ضروری ہے، چاہے علاقہ عقلی ہو یا علاقہ عرفیہ ہو۔

لابد من علاقہ الخ ماتن یہاں سے ایک اشکال کو دفع کرتے ہیں۔

اشکال: آپ کہتے ہیں کہ خارج پر دلالت التزامی ہے تو ہر خارج پر تو دلالت نہیں ہوتی، اس لئے کہ خارج غیر متناہی ہیں تو پھر تو التزامی ناپید اور ناممکن ہو جائے گا۔

اور اگر بعض خارج پر دلالت التزامی ہو اور بعض پر نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح ہے اور اگر کل خارج پر دلالت ہو تو تسلسل آئے گا اور یہ دونوں جائز نہیں ہے تو دلالت التزامی کیسے موجود ہو سکتی ہے۔

جواب: ہر خارج پر دلالت نہیں ہوتی بلکہ اس پر ہوتی ہے کہ جس میں علاقہ موجود ہو اور وہ علاقہ امر خارج اور معنی موضوع لہ کے درمیان مصححہ للدلالت ہو۔

علاقہ پھر عام ہے، علاقہ عقلیہ ہو یا علاقہ عرفیہ ہو۔

عقلیہ: کہ لازم اور ملزوم میں انفکاک عند العقل ممتنع ہو، جیسے کہ عمی کی دلالت بصر پر، بصر عمی کے ساتھ لازم ہے، اس لئے کہ عمی عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا کو کہتے ہیں تو عمی کے تصور سے بصارت کا تصور آتا ہے، یہ لزوم لزوم عقلی ہے اور جیسے کہ زوجیت اربع کے ساتھ لازم ہے، اربع کے تصور سے زوجیت کا تصور آئے گا۔

عرفیہ : عرفیہ منسوب الی العرف ہے کہ اس کا لزوم عرف میں ہو کہ معنی خارج کا انفکاک معنی موضوع لہ سے ناممکن ہو اور ممتنع ہو، عند العرف، اگرچہ عقل کے ہاں اس میں انفکاک آسکتا ہو، جیسے کہ حاتم کی دلالت جو دپر۔ جب ماتن نے علاقہ کو عام کر دیا عرفی اور عقلی کے ساتھ تو اس میں ماتن نے اہل عربیہ کا مسلک اختیار کیا اور منطقیوں کے مسلک کو چھوڑ دیا، مناطقہ کا مسلک یہ ہے کہ علاقہ صرف عقلی ہونا چاہئے تاکہ لزوم صرف عقلی ہو اور اہل عربیہ کا مسلک یہ تھا کہ علاقہ عام ہے، عقلی ہو یا عرفی ہو، تو ماتن نے مناطقہ کے مسلک کو ترک کر دیا اس لئے کہ وہ مورد اعتراض ہے۔

اعتراض : یہ ہے کہ دلالت لفظی و ضعی کا حصر اقسام ثلاثہ میں صحیح نہیں ہے، بلکہ ایک قسم اور بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ حاتم کی دلالت جو دپر مطابقی اور تضمنی نہیں ہو سکتی اور التزامی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ علاقہ عقلی نہیں ہے تو ایک قسم اور ہونا چاہئے تو اقسام ثلاثہ نہیں ہے بلکہ اربعہ ہونا چاہئے۔

اگرچہ مناطقہ کی طرف سے جواب ممکن ہے کہ یہ دلالت مجازی ہے اور مجازات میں وضع نوعی ہوتا ہے، وضع شخصی نہیں ہوتا ہے تو یہ دلالت مطابقی میں داخل ہو او وضع نوعی : یہ ہے کہ اذا تعذر اللفظ فی معنی الموضوع لہ فهو متعین ممتعلقہ۔

وضع شخصی : کہ لفظ خاص معنی خاص کے لئے وضع ہو جائے تو یہ حاتم کی دلالت مجاز نوعی میں داخل ہے، لہذا اقسام چار مناسب نہیں ہیں بلکہ تین ہی

ہیں۔

اور اہل عربیہ کے مسلک پر اعتراض وارد نہیں ہوتا، اس لئے ماتن نے اس کو اختیار کیا ہے۔ علاقہ سے مراد علاقہ ذہنیہ ہے اس لئے کہ لزوم ذہنی ہوتا ہے، خارجی نہیں ہوتا۔ اگر علاقہ عام ہو جائے ذہنی اور خارجی کو، تو عمی کی دلالت بصر پر خارج میں لازم آئے گا حالانکہ خارج میں تو منافات ہے اگرچہ اس میں لزوم عقلی تو ہے، لیکن لزوم سے لزوم بین بمعنی الاخص مراد ہے۔

قیل الخ: اس کے قائل امام رازی ہیں اور ماتن کا مقصود اس سے دفع توہم ہے اور ایک اعتراض کا دفع مقصود ہے۔

توہم: یہ ہے کہ دلالت وضعی لفظی کے تو تین قسمیں ہیں تو کیا تینوں علی السواء مستعمل اور معتبر ہوں گی یا نہیں۔

جواب: کہ نہیں، علوم میں دلالت التزامی مجبور اور متروک ہے۔ یہاں پر ایک قضیہ ذکر ہے کہ لانہ عقلی لیکن دلیل دو قضیوں سے بنتی ہے تو پوری دلیل ملاحظہ ہو۔

صغریٰ: لانہ عقلی۔

کبریٰ: وکل عقلی مجبور فی العلوم۔

نتیجہ: الالتزام مجبور فی العلوم۔

صغریٰ کی دلیل یہ ہے کہ التزام عقلی ہے یہ تو ظاہر ہے کہ دلالت التزامی میں علاقہ عقلیہ ہوتا ہے اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ عقلی مغل للفہم

ہوتا ہے، اس لئے کہ منطق علم مدون ہے اور علم مدون منتقل ہوتا ہے، من مصرالی مصرود من مدینۃ الی مدینۃ ومن عصر الی عصر اور ہر جگہ اور ہر زمانہ میں دلالت کے علائق الگ الگ ہوتے ہیں، اس میں تغیر اور تبدل آتا ہے۔ اگر ایک علاقے میں ایک چیز کے ساتھ دوسری چیز لازم ہے تو ایک تصور سے دوسرے کا تصور آئے گا، لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ دوسرے علاقے میں بھی اسی چیز کا تصور آجائے۔ اگر ایک زمانے میں ایک طرح ہو تو دوسرے زمانے میں دوسرے طرح ہوگا، زمانے میں تو انقلابات آتے ہیں۔

اور ہر علاقے کا الگ الگ دستور اور رواج ہوتا ہے، تو پھر سمجھ میں نہیں آئے گا، لہذا یہ عقلی چیزیں علوم میں مجبور ہیں، یہ مدعی تو ثابت ہو لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جناب ہر عقلی مجبور ہے اس لئے کہ اس میں تغیر اور تبدل آتا ہے تو مطابقتی بھی مجبور ہونا چاہئے، اس لئے کہ ایک جگہ یا ایک زمانہ میں ایک چیز کو کسی ایک کے لئے وضع کیا ہو اور پھر دوسری جگہ یا زمانہ میں کسی دوسری چیز کے لئے وضع ہو تو مطابقتی میں بھی تو انتقال ہوتا ہے، لہذا یہ بھی مجبور ہونا چاہئے۔

جواب: الفاظ موضوعہ سے کتب لغت باحث ہوتی ہیں کہ یہ لفظ اس کے لئے وضع ہے اور یہ لفظ اس کے لئے وضع ہے تو اس میں اشتباہ لازم نہیں آتا خلاف التزامی کے کہ اس سے کتب لغت باحث نہیں ہے۔

ونقص بالتضمن..... فلانزوم بینہما

دلائل التزامی مجبور فی العلوم ہے، اس دعوے کو مدلل کیا گیا تھا۔ لائنہ عقلی کے ساتھ۔ یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے۔ اس لئے کہ دلیل ایک مقدمے سے نہیں بنتی بلکہ دو مقدموں سے بنتی ہے تو اس مدعی کو مبرہن کر دیا تھا۔

اب یہاں نقض سے اس دلیل پر اشکال کیا گیا ہے۔ ماتن نے نقض کو ذکر کیا ہے اور جواب کو ذکر نہیں کیا ہے۔

اس دلیل کو منقوض کیا گیا ہے دلائل تضمنی کے ساتھ، اس نقض کا تاقض امام غزالی ہے۔

پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اعتراض کی کئی قسمیں ہیں۔ کبھی معارضہ کی صورت میں کبھی منع کی صورت میں اور کبھی نقض کی صورت میں ہوتا ہے اور پھر نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی، (۲) نقض تفصیلی۔

۱۔ معارضہ: اقامتہ الدلیل علی خلاف ما اقامہ الخصم خصم نے جس پر دلیل قائم کی ہو اس کے خلاف دلیل قائم کرنا اس کو معارضہ کہتے ہیں۔

۲۔ منع: کہ لاسلم۔ میں مانتا ہی نہیں، دلیل پیش کرو۔

۳۔ نقض اجمالی: وہ ہے کہ آپ اپنے مد مقابل کو یہ کہے کہ آپ نے جو دلیل قائم کی ہے اور فلاں مدعی کو ثابت کیا ہے یہ دلیل فلاں مقام میں جمیع مقدمات جاری اور ساری ہے، لیکن مدعی اس سے مختلف ہے، مدعی اس سے ثابت نہیں ہو رہا ہے، اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔ جیسے کہ ایک طالب علم کو درس گاہ سے نکالا گیا، دلیل یہ ہے کہ یہ اکثر غائب رہتا ہے اور جو اکثر غائب

رہتا ہے وہ نکالے جانے کا مستحق ہے۔ لہذا یہ بھی اس کا مستحق ہے، تو آپ اس پر نقض اجمالی پیش کریں کہ یہ دوسرا طالب علم ہے اس کو بھی نکالا جائے اس لئے کہ یہ بھی اکثر غائب رہتا ہے، لیکن نہیں نکالا گیا یعنی دلیل مجمع مقدماتہ جاری اور ساری ہے لیکن مدعی اس سے مختلف ہے، تو یہ نقض اجمالی ہے۔

۴۔ نقض تفصیلی: وہ ہوتا ہے کہ کسی خاص مقدمے پر رد کیا جائے کہ تمہارا صغریٰ غیر صحیح ہے یا کبریٰ غیر صحیح ہے۔

یہاں پر جو اعتراض ہے نقض کے ساتھ، یہ نقض اجمالی اور تفصیلی دونوں بن سکتے ہیں۔

اگر یہ اعتراض نقض اجمالی ہو تو اس طرح ہو گا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل غیر صحیح ہے، اس لئے کہ یہ دلیل دلالت تضمنی میں چل رہی ہے اور تضمنی تو عقلی ہے اور عقلی مجبور ہوتی ہے۔ لہذا تضمنی بھی مجبور ہونی چاہئے جیسے کہ التزامی مجبور ہے۔

تضمنی کیوں عقلی ہے۔ وہ اس لئے کہ یہ جزاً معنی موضوع لہ پر دلالت کرتی ہے اور اس میں علاقہ جزئیت کا ہے تو تضمنی عقلی ہوئی اور عقلی مجبور ہوتی ہے، لہذا دلالت تضمنی بھی مجبور ہونی چاہئے اور اگر نقض تفصیلی ہو تو اس طرح ہو گا کہ یہاں خاص مقدمہ جو صغریٰ ہے اس پر رد ہے۔ دلالت التزامی عقلی ہے۔ عقلی سے کیا مراد ہے۔ اگر عقلی سے مراد وہ دلالت عقلی ہو جو قسم اور مقابل ہے دلالت وضعی اور طبعی کا، تو اس معنی میں دلالت التزامی عقلی نہیں ہے، اس لئے کہ التزامی وضعی کی قسم ہے اور یہ طبعی

اور عقلی کی قسیم نہیں ہے، تو اگر التزامی کو عقلی مانے گئے تو قسم الشی قسیمالہ بنے گا۔

اور اگر عقلی کا معنی یہ ہو کہ علاقہ عقلیہ ہو تو پھر علاقہ عقلیہ تو تضمنی کے اندر بھی موجود ہے۔ دلالت تضمنی میں جزئیت کا علاقہ ہے اور جزا تو عقلی ہوتا ہے، لہذا تضمنی بھی عقلی ہوئی، تو یہ بھی مجبور ہونی چاہئے، حالانکہ تضمنی مجبور نہیں ہے۔ تو التزامی بھی مجبور نہیں ہونی چاہئے۔

جواب: نقض اجمالی کا، کہ دلیل بجمع مقدماتہ تفسنی میں جاری ہے، اس لئے تضمنی بھی عقلی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تضمنی عقلی نہیں ہے، اس لئے کہ عقلی وہ ہوتی ہے کہ نہ تمام معنی موضوع لہ ہو اور نہ جزا معنی موضوع لہ ہو، اس معنی کے لحاظ سے صرف دلالت التزامی عقلی ہے، تو آپ کا یہ کہنا کہ تضمنی بھی عقلی ہے یہ قول آپ کا صحیح نہیں ہے۔

نقض تفصیلی کا جواب یہ ہیکہ عقلی سے علاقہ عقلیہ مراد ہے آپ کا یہ کہنا کہ یہ علاقہ تضمنی میں بھی موجود ہے تو ہم کہتے ہیں کہ دلالت تضمنی میں علاقہ عقلیہ موجود نہیں ہے بلکہ علاقہ عقلیہ سے خاص علاقہ لزوم مراد ہے اور تضمنی میں لزوم کا علاقہ نہیں ہے، بلکہ جزئیت کا علاقہ ہے۔ لہذا دلالت تضمنی عقلی نہیں ہے۔

قوله ويلز مهمما المطابقتہ الخ : دلالات ثلاثہ کا آپس میں لزوم اور غیر لزوم کے لحاظ سے بارہ عقلی احتمالات ہیں، اس لئے کہ ہر واحد کے لئے

دلالت ثلاثہ میں سے بنسبت دوسرے دو دلالات کے چار احتمالات ہیں۔
تین کو چار میں ضرب دینے سے بارہ صورتیں حاصل ہو گئیں جس کی تفصیل
مندرجہ ذیل ہے۔

- ۱- مطابقی کا تضمنی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔
- ۲- تضمنی کا مطابقی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔
- ۳- تضمنی کا التزامی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔
- ۴- التزامی کا تضمنی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔
- ۵- مطابقی کا التزامی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔
- ۶- التزامی کا مطابقی کے ساتھ لزوم اور غیر لزوم کا علاقہ ہو۔

ان بارہ احتمالات میں سے تضمنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی کا لزوم
ہے، لیکن مطابقی کے ساتھ تضمنی اور التزامی لازم نہیں ہیں اور
تضمنی اور التزامی کا ایک دوسرے کے ساتھ آپس میں غیر لزوم ہے۔
تضمنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی کیوں لازم ہے، اسلئے کہ تضمنی کی
تعریف ہے کہ فہم الجزء فی ضمن فہم الكل تو جزا بغیر کل کے نہیں پایا جاتا ہے
لہذا جب جزء پر دلالت ہوگی جیسا کہ تضمنی میں ہے تو یقیناً کل پر بھی
دلالت ہوگی جیسا کہ مطابقی میں ہے، اسی طرح التزامی میں لازم پر اور
مطابقی میں لزوم پر دلالت ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ لازم بغیر لزوم کے
نہیں پایا جاتا، لہذا جب لازم پر دلالت ہوگی جیسا کہ التزامی میں ہے تو یقیناً
لزوم پر دلالت ہوگی جیسا کہ مطابقی میں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تضمنی اور

التزامی کے ساتھ مطابقتی لازم ہے اور مطابقتی کے ساتھ تضمینی اور التزامی لازم نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ بسیط ہو۔ اس کے لئے اجزاء نہیں ہوں تو تضمینی بھی نہیں ہوگی اور اس کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو التزامی بھی نہیں ہوگی۔ تو صرف مطابقتی آئے گی اور تضمینی التزامی نہیں آئیں گی۔ اس سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ تضمینی بغیر التزامی کے آسکتی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک معنی ایسا ہو کہ اس کے لئے کوئی لازم نہیں ہو اور اس طرح التزامی بغیر تضمینی کے آسکتی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ ایک معنی بسیط ہو اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہو البتہ اس کے لئے لازم ہو۔

اشکال: اہل عربیہ پر وارد ہوتا ہے کہ یہ لزوم تو مناطقہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اہل عربیہ کے نزدیک یہ لزوم صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ تضمن اہل عربیہ کے نزدیک فہم الجزء قصدانی ضمن فہم الكل ہے اور التزامی فہم اللزام قصداً ہے، جب جزء اور اللزام کا فہم قصداً ہوگا تو کل کا فہم ساتھ نہیں ہوگا ورنہ ”توجہ النفس فی ان واحد الى الشیئین“ لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مناطقہ کے مذہب پر مبنی ہے نہ کہ اہل عربیہ کے مذہب پر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مان لے کہ کلام اہل عربیہ کے مذہب پر مبنی ہے تو پھر لزوم عام ہے، حقیقتہ ہو یا فرضاً و تقدیراً ہو، یعنی مقصود بالذات تو فہم الجزء واللزام ہے۔ لیکن اگر کل اور ملزوم کا فرضاً قصد کیا جائے تو فہم کل اور ملزوم صحیح ہو جائے

گا تو تضمنی اور التزامی کا مطابقی کے ساتھ لزوم علی سبیل الفرض والتقدیر آجائے گا۔

اشکال: اہل عربیہ پر وارد ہوتا ہے کہ حصر لفظی وضعی کا ان تینوں اقسام میں غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ مناطقہ کے نزدیک جو دلالت تضمنی اور التزامی ہے وہ تمہارے نزدیک نہ تضمنی ہے نہ التزامی ہے، اور نہ مطابقی ہے۔ مناطقہ کا تضمنی تمہارے نزدیک مطابقی نہیں، اس لئے کہ معنی موضوع لہ نہیں ہے اور تضمنی اس لئے نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک تضمنی میں قصد معتبر ہے اور التزامی بھی نہیں ہے کما هو الظاہر۔ اسی طرح مناطقہ کا التزامی تمہارے نزدیک مطابقی اور تضمنی نہیں ہے کما هو الظاہر اور التزامی اس لئے نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک التزامی میں قصد معتبر ہے جبکہ مناطقہ کے یہاں معتبر نہیں ہے۔

جواب: یہ دلالت مقسم میں داخل نہیں ہے، لہذا اگر نکل جائے تو کوئی بات نہیں اس لئے کہ مقسم ان دلالات ثلاثہ کا، وہ لفظی وضعی ہے جس میں دلالت مقصود ہو۔

اشکال: مناطقہ پر ہوتا ہے کہ تمہارے نزدیک لفظی وضعی کا حصر ان تین اقسام میں غیر صحیح ہے اس لئے کہ جو دلالت تضمنی اور التزامی اہل عربیہ کے نزدیک ہے وہ تمہارے نزدیک نہ تضمنی ہے نہ التزامی ہے اور نہ مطابقی ہے، مطابقی اس لئے نہیں ہے کہ کل معنی موضوع لہ نہیں ہے، تضمنی بھی نہیں ہے اس لئے کہ تم جزء کو تبعاً مراد لیتے ہو اور التزامی نہیں

ہے اس لئے کہ خارج نہیں ہے تو اقسام چار ہو گئے تینوں میں حصر کرنا غیر صحیح ہے۔

جواب: یہ دونوں دلالات مطابقی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ دلالت مجازی ہے اور مجاز میں وضع نوعی ہوتا ہے، لہذا جب وضع آگیا تو مطابقی ہو گیا لہذا حصر تین اقسام میں صحیح ہے۔ وکونہ لیس غیرہ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ تضمینی اور التزامی کے ساتھ مطابقی لازم ہے، اس کا عکس نہیں ہے، ہم نہیں مانتے کہ التزامی مطابقی کے ساتھ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ ہر معنی کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ہوتا ہے اور اگر کوئی نہیں تو یہ ضرور ہوتا ہے کہ یہ چیز اپنے نفس کے ساتھ عین ہے غیر نہیں ہے، اتنا تو ہر چیز کے ساتھ لازم ہے۔

جواب: کونہ لیس غیرہ۔ اس کی طرف ذہن ہمیشہ سبقت نہیں کرتا، گویا کہ یہ کالعدم ہے۔

اما التضمنیہ والا لتزامیہ: یہ تصریح ماعلم ضمنا ہے، کیونکہ ولیز مہما المطابقتہ میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ لزوم صرف مطابقی کا ہے۔ تضمینی اور التزامی کے ساتھ اور بقایا دلالات میں لزوم نہیں ہے تو اس پر تصریح کر دی۔

والا افراد و ترکیب والا فمفرد

اس عبارت میں بھی ماتن نے اہل عرب کا مسلک اختیار کیا ہے اور میز انین کے مسلک کو ترک کر دیا ہے۔

اہل عرب کا مسلک یہ ہے کہ افراد اور ترکیب الفاظ کی صفات ہیں اور الفاظ کے واسطے سے معنی کے صفات ہیں۔

اور میز انین کا مسلک یہ ہے کہ افراد اور ترکیب حقیقتاً معنی کے صفات ہیں۔ اہل عرب کا مسلک چونکہ مصنف کے نزدیک رائج تھا، تو اس کو اختیار کر لیا۔ آگے اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دلالت کی حث کو اس عبارت کے بعد ذکر کرنا چاہئے تھا۔ اس لئے کہ لفظ معروض ہے اور دلالت اس کو عارض ہوتے ہیں اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا لفظ کی حث کو مقدم کرنا چاہئے تھا اور دلالت کی حث کو موخر کرنا چاہئے تھا جبکہ مصنف نے عکس کیا ہے اور دلالت کی حث سے فارغ ہو کر پھر لفظ کی حث اور اقسام میں شروع ہو گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ لفظ کی حث دلالت کی حث پر موقوف ہے۔ اس لئے دلالت کی حث کو مقدم ذکر کر لیا اور لفظ کی حث کو موخر کر دیا۔ اس لئے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اور موقوف موخر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ افراد اور ترکیب کی تعریف میں دلالت ماخوذ ہے۔ جب تک آپ نے دلالت کو نہیں پہچانا ہو تو افراد اور ترکیب کو کیسے پہچانیں گے۔ لیکن دوسرا اشکال یہ ہے

کہ لفظ کی تقسیم مفرد اور مرکب کی طرف پہلے ہونا چاہئے تھا اور بعد میں یہ بتانا چاہئے تھا کہ یہ دونوں لفظ کے صفات ہیں ابھی تقسیم کیا ہی نہیں، اور پہلے سے اس کو متصف کرتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اصل میں پہلے مقسم معلوم کرنا تھا کہ مقسم حقیقی کیا ہے اور تقسیم بھی تب ہوتی ہے جب مقسم معلوم ہو تو اس لئے افراد اور ترکیب کے ساتھ اتصاف کی بحث کو مقدم کر دیا کہ یہ سمجھنا چاہئے کہ معنی بھی مفرد اور مرکب ہوتا ہے۔ لیکن حقیقتاً لفظ مفرد اور مرکب ہوتا ہے اور پھر لفظ کے واسطے سے معنی بھی مفرد اور مرکب ہوتا ہے۔

قولہ لانه ان دل جزوہ علی جزأ معناه فمرکب : لانه سے (۱) پہلا مقصود ماقبل کے مدعی پر دلیل قائم کرتا ہے اور (۲) دوسرا مقصد مفرد اور مرکب کے طرف تقسیم ہے اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ حصر عقلی ہے، اس لئے کہ نفی اور اثبات کے درمیان دائرہ ہے۔ لہذا قسم ثالث نہیں ہے۔ تیسرا یہ کہ مفرد اور مرکب کی تعریف کرنی ہے چوتھا یہ کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مرکب کے تحقق کے لئے ایک ہی صورت اور ایک ہی راستہ ہے اور مفرد کے لئے مختلف اور کئی طرق ہیں۔ پہلا مقصد لانه سے ماقبل مدعی پر دلیل ہے کہ مفرد اور مرکب کی تعریف میں لفظ دلالت ماخوذ ہے اور دلالت لفظ کی صفت ہے لہذا افراد ترکیب بھی لفظ کی صفت ہو گئے۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مفرد اور مرکب میں حصر عقلی ہے، اس لئے کہ

جزء لفظ جزا معنی پر دلالت کرے تو مرکب ہوگا ورنہ مفرد ہوگا۔ لہذا لفظ ان دونوں میں دائر ہے اور جو حصر اثبات اور نفی میں دائر ہو وہ حصر عقلی ہو کر تا ہے، تو یہ حصر بھی عقلی ہوا۔ (۳) تیسرا مقصد کہ مفرد اور مرکب کی تعریف معلوم ہو گئی کہ مرکب وہ ہے کہ جز لفظ جزء معنی پر دلالت کرے اور مفرد وہ ہے جو ایسا نہ ہو اور اس کے ساتھ ساتھ تقسیم ہو گیا مفرد اور مرکب کی طرف۔ (۴) چوتھا مقصد لانا ہے کہ مرکب کی تحقیق کے لئے ایک ہی طریقہ اور ایک ہی راستہ ہے اور مفرد کے تحقق کے لئے بہت سارے راستے ہیں۔ مرکب جب متحقق ہوگا جبکہ لفظ کا جزا اور معنی کا جزء موجود ہو۔ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو اور معنی مقصود پر دلالت کرتا ہو اور دلالت بھی مقصود ہو تو مرکب ہوگا اور اگر ان شروط میں سے کوئی ایک منتفی ہو تو مفرد ہوگا اگر لفظ کا جزء نہ ہو جیسے کہ ہمزہ استفہام یا لفظ کا جزا تو ہو لیکن معنی کا جزء نہ ہو جیسے کہ اللہ کہ لفظ کے اجزاء ہیں لیکن معنی کے لئے جزء نہیں۔ اس لئے کہ اللہ بسیط ہے ذہناً اور خارجاً یا لفظ کا جزء بھی ہو اور معنی کا جزء بھی ہو لیکن جزا لفظ جزا معنی پر دال نہ ہو جیسے کہ زید لفظ کے بھی اجزاء ہیں اور معنی کے بھی اجزاء ہیں۔ لیکن جزء لفظ جزء معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ یا لفظ کا بھی جزء ہو معنی کا بھی جزء ہو۔ دلالت بھی ہو لیکن وہ معنی مقصود نہ ہو جیسے عبد اللہ حین علیہ میں، لفظ کا جزء بھی ہے معنی کا جزء بھی ہے دلالت بھی ہے لیکن معنی مقصود پر دلالت نہیں کرتا جو کہ معنی شخصی ہے یا لفظ کا بھی جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو دلالت بھی ہو اور معنی مقصود پر

دلالت ہو۔ لیکن وہ دلالت غیر مقصودی ہو جیسے کہ حیوان ناطق حین علیہ میں کہ یہ معنی تشخیص یعنی حیوانیت اور ناطقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ دلالت غیر مقصودی ہے۔

ولہی قولاً و مولفاً : مرکب کو قول اور مولف بھی کہتے ہیں یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مرکب اور مولف دونوں مترادف ہیں اور بعض نے دونوں میں فرق کیا ہے کہ اگر اجزاء میں مناسبت ہو تو مولف ہے اور ورنہ تو مرکب ہے یعنی مرکب عام ہے اور مولف خاص ہے۔

لیکن ماتن کے نزدیک دونوں میں مترادف ہے اس لئے ماتن نے جمع کر دیا اور بعض لوگوں نے اس طرح فرق کیا ہے کہ مرکب ملفوظات میں استعمال ہوتا ہے اور مولف معقولات میں استعمال ہوتا ہے۔

وهو انكان مراة لتعرف الغير فقط فاداة

یہاں سے ماتن مفرد کی تقسیم کرتا ہے۔ اقسام ثلاثہ کے طرف یعنی أداة کلمۃ اسم پہلے لفظ کی دو قسمیں بیان کئے تھے۔ مفرد مرکب تو یہاں سے مفرد کی تقسیم کرتا ہے۔

مفرد اگر تعرف حال غیر کے لئے مرأۃ ہو تو اداتہ کہلاتے ہیں اور اگر مرأۃ نہ ہو تو دلالت علی الزمان کرے گا یا نہیں، اگر دلالت علی الزمان کرے گا تو کلمہ، اہل عرب اس کو فعل کہتے ہیں اور اگر دلالت علی الزمان نہیں کرتا تو اسم کہلائے گا۔

اعتراض : یہاں پر مفرد کو مقدم کر دیا جبکہ ماقبل میں مرکب کو مقدم کیا تھا

اور مفرد کو موخر کیا تھا یہ کیوں۔

جواب : یہ ہے کہ مفرد کو تقدم بالشرف حاصل ہے اس لئے کہ اس کے اقسام کثیر ہیں۔ بنسبت مرکب کے اس لئے مقدم کیا۔

دوسرا یہ کہ مرکب مفرد سے بنتا ہے تو مفرد مقدم ہوگا اور مرکب موخر ہوگا نیز ماقبل میں مرکب کو مقدم کیا تھا اس لئے کہ مرکب کی تعریف وجودی تھی اور مفرد کی عدمی، اور وجودی بنسبت عدمی کے اشرف ہوتا ہے اس لئے مقدم کیا تھا۔

اگر مفرد غیر کے حال کے پہچاننے کے لئے مرأۃ ہو تو عند المطلقین اداة ہیں اور عند اہل العرب حرف ہے۔

اداة آلہ کے معنی میں آتا ہے۔ چونکہ یہ تعرف حال غیر کے لئے آتا ہے اس لئے اس کو اداة (آلہ) کہتے ہیں۔ اہل عرب حرف کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ طرف میں واقع ہوتا ہے، مطلب یہ کہ کلام میں عمدہ واقع نہیں ہوتا ہے۔ اداة کے تعریف پر۔

اشکال : یہ ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ ادوات معنی غیر مستقل پر دلالت کرتے ہیں تو دلالت سے کونسی دلالت مراد ہے۔ اگر دلالت مطابقی مراد ہو تو وہ تعریف جامع نہیں ہوئی اور افعال ناقصہ تعریف ادوات سے نکل گئے اس لئے کہ افعال ناقصہ کی دلالت معنی غیر مستقل پر مطابقت نہیں ہے بلکہ تضمناً ہے اس لئے کہ افعال ناقصہ باعتبار مادہ نسبت پر دلالت کرتے ہیں اور باعتبار ہیئت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں، تو افعال ناقصہ ادوات کی تعریف سے

نکل گئے حالانکہ میز انہیں کے نزدیک افعال ناقصہ ادوات میں داخل ہیں۔ اور اگر دلالت عام ہو مطابقی اور تضمنی سے، تو پھر افعال تامہ بھی ادا میں داخل ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ تھماً نسبت پر دلالت کرتے ہیں اور نسبت غیر مستقل ہوتی ہے تو غیر مستقل پر دلالت ہو گئی تو تعریف مانع نہیں ہوئی دخول غیر سے، تو تم بتاؤ کہ دلالت سے کونسی دلالت مراد ہے۔ اگر مطابقی ہو تو افعال ناقصہ خارج ہو گئے جبکہ وہ داخل ہیں اور اگر عام مراد ہو تو پھر افعال تامہ داخل ہو گئے جبکہ وہ خارج ہیں۔

جواب: دلالت سے عام دلالت مراد ہے، چاہے تضمنی ہو یا مطابقی ہو۔ باقی آپ کا اعتراض کہ افعال تامہ بھی داخل ہو گئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ داخل نہیں ہے، اس لئے کہ اعتبار جزء اشرف کو ہوتا ہے اور وہ جزء مادہ ہے اور افعال تامہ مادہ کے لحاظ سے معنی مستقل پر دلالت کرتے ہیں جو کہ حدث ہے اور افعال ناقصہ باعتبار جزء اشرف یعنی مادہ نسبت پر دال ہے اس لئے وہ داخل ہو گئے یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ دلالت سے دلالت مطابقی مراد ہے لیکن باعتبار لفظ کے اور افعال ناقصہ باعتبار لفظ کے فقط غیر مستقل پر دال ہے تو غیر مستقل پر دلالت مطابقی ہوئی۔

و الحق ان الکلمات الوجودیۃ منها

کلمات وجودیہ اداۃ میں سے ہیں۔ اس عبارت سے مقصد دفع اعتراض

ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ اداۃ کی تعریف افعال ناقصہ پر صادق آرہی ہے، حالانکہ

وہ تو افعال ہیں تو تعریف مانع عن وخول الغیر نہ ہوئی۔

جواب: والحق ان الخ حق بات یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ادات میں داخل ہیں، اس لئے داخل ہیں کہ وجود رابطی پر دلالت کرتا ہے اور دو چیزوں کے درمیان ربط پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کو کلمات وجودیہ کہا جاتا ہے۔ خلاف افعال تامہ کے کہ وہ حدث پر دال ہے۔

فان كان معناه شيئاً لم يذكر بعد

اس عبارت سے مقصد ما قبل پر دلیل قائم کرنا ہے، حاصل دلیل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ باعتبار مادہ دلالت کرتے ہیں نسبت غیر مستقل پر، وکل ما هذا شأنه فواداة نتیجہ یہ نکلا کہ کلمات وجودیہ اداۃ ہے۔ صغریٰ کبریٰ ظاہر ہے۔ اب عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کان جس کا معنی ہے ”کون الشیئی شیاناً لم یذكر بعد“ کسی چیز کا ایسی شئی ہونا کہ ابھی اس کا ذکر نہیں آیا ہے۔ مطلب یہ کہ کان نسبت پر دلالت کرتا ہے، مسند یا مسند الیہ پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ مسند پر اگر دلالت کرے تو مسند پھر ذکر ہوتا ہے اور اگر مسند الیہ پر دلالت کرے تو مسند الیہ بھی آگے ذکر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دلالت نہیں کرتا اگر دلالت کرے تو دوبارہ مسند مسند الیہ کو کیوں ذکر کرتے ہیں، لہذا جب غیر مستقل پر دلالت ہے تو اداۃ میں داخل ہو گئے۔

و تسميتها كلمات لتصرفها ودلالتها على الزمان

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جب یہ اداتہ ہے تو پھر ان کو کلمات کیوں کہا جاتا ہے۔
جبکہ یہ اداتہ ہیں۔

جواب: اس لئے کہ ان میں تصریف اور گردان ہوتا ہے اور ساتھ ساتھ زمانہ پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے کلمات کے ساتھ مسمیٰ کیا جاتا ہے لیکن چونکہ باعتبار جزء اشرف یعنی مادۃ کے غیر مستقل پر دال ہے اس لئے ادواتہ میں داخل ہو گئے۔

فان دل بھیتہ علی زمان فکلمۃ

اگر یہ مفرد مرآتہ نہ ہو تعرف حال غیر کے لئے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یا تو ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرے گا تو کلمہ ہے اور اگر زمانے پر دلالت نہ کرے تو اسم ہوگا۔

ماتن نے ہیئت کی قید لگا کر یہ ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ ہم آپ کو بتادیں گے کہ اسماء ہیں اور زمانے پر دال ہیں جیسے لفظ ماضی اور لفظ مضارع یہ دونوں اسماء میں سے ہیں، لیکن پھر بھی زمانے پر دلالت کرتے ہیں حالانکہ یہ کلمات تو نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ زمانہ پر دلالت سے مراد باعتبار ہیئت کی ہے، ماضی مضارع کی دلالت مادے کی وجہ سے ہے۔ ہیئت کی وجہ سے نہیں ہے۔ اگر ہیئت کی وجہ سے دلالت ہو تو معنی ایک ہونا چاہئے حالانکہ معنی الگ الگ ہے۔

اشکال: ہم آپ کو دکھادیں گے کہ کلمہ ہوگا اور زمانہ پر دلالت نہیں کریں گے جیسے کہ جسق وغیرہ۔

جواب: زمانے پر دلالت کرنا مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ یہ ایسے مادے میں ہو کہ وہ موضوع ہو مہمل نہ ہو اور متصرفہ ہو یعنی اگر غیر متصرفہ ہو تو کلمہ نہیں ہوگا۔

و ليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين

یہاں سے ماتن ایک اعتراض کو دفع کرتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہر حرف عند العرب اداة عند المنطقين ہے تو ہر فعل عند العرب کلمۃ عند المنطقين ہوگا، اس لئے کہ جو حرف ہے وہ اداة ہے اور جو فعل ہے وہ کلمۃ ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، ماتن نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا۔

لیس کل فعل عند العرب کلمۃ عند المنطقين جو اہل عرب کے نزدیک فعل ہوگا تو ضروری نہیں ہے کہ وہ عند المنطقين کلمۃ ہو، ان دونوں میں نسبت عموم خصوصی مطلق ہے۔

فان نحو امشی بخلاف یمشی

یہ دلیل ہے اس دعوے پر کہ اہل عرب کے نزدیک جو فعل ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ منطقین کے نزدیک کلمۃ ہو، دلیل یہ ہے کہ امشی، تمشی، نمشی جس میں فاعل کی علامت موجود ہو یہ فعل ہے لیکن کلمۃ نہیں ہے۔

ہر فعل عند العرب کلمۃ نہیں ہے عند المنطقين اس لئے کہ یہ محتمل ہے صدق اور کذب کو اس لئے کہ مرکب ہے فاعل اور فعل سے، تو کلام تام ہوا

اور ہر کلام تام محتمل للصدق والتکذب ہوتا ہے اور جو احتمال صدق و کذب رکھتا ہے وہ مرکب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ہر فعل کلمۃ نہیں ہے۔ خلاف تسمی کے کہ یہ فعل ہے اور کلمہ بھی ہے یعنی فعل عام ہے اور کلمۃ خاص ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ امشی، نمشی، تمشی اور تسمشی ان میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ امشی، نمشی، تمشی میں فاعل فعل کے ساتھ موجود ہے تو گویا یہ مرکب ہے اور ان کے بعد فاعل کا بھی ذکر صحیح نہیں ہے اور تسمشی کے بعد فاعل کو ذکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مرکب نہیں ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اہل عرب ان افعال کو فعل کیوں کہتے ہیں حالانکہ فعل کلمہ کے اقسام میں سے ہے اور کلمہ مفرد ہے اور یہ امشی وغیرہ مرکبات ہیں۔ ان کو اہل عرب کے نزدیک فعل نہیں کہنا چاہئے۔

جواب : یہ ہے کہ اہل عرب الفاظ کو دیکھتے ہیں اور باعتبار الفاظ یہ سب مفرد ہے، اس لئے کہ ”الف“ اور باقی الفاظ میں شدت اتصال ہے اسی وجہ سے مفردات شمار ہو گئے خلاف مناطقہ کے کہ ان کی نظر معنی پر ہے اور امشی وغیرہ باعتبار معنی مرکب ہے۔

والا فهو اسم

اگر زمانے پر دلالت نہیں کرتا تو وہ اسم ہے۔ اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مشتق ہے ”سمو“ سے بمعنی علو، چونکہ اسم بھی اپنے اخوین فعل اور حرف پر عالی ہے اور اسم کلام میں عمدہ واقع ہوتا ہے اور فعل و حرف عمدہ واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اسم رکھا، یا اسم وسم سے مشتق ہے

بمعنی علامت تو اسم بھی اپنے معنی پر علامت ہے۔

و من خواصہ الحکمہ علیہ

مصنف نے اسم کے خواص میں سے صرف ایک خاصہ کو ذکر کیا کہ یہ محکوم علیہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اسم سے جو بحث ہوتا ہے وہ محکوم علیہ کی حیثیت سے ہوتی ہے تو دیگر خواص سے کوئی غرض متعلق نہیں تھا۔ اس لئے ذکر نہیں کئے اور مطلقین فضول چیزوں سے بحث نہیں کرتے، اس لئے باقی خواص کو چھوڑ دیا۔ اسم کا یہ خاصہ، خاصہ اضافیہ ہے، یعنی نسبت فعل اور حرف کے، یہ مطلب نہیں کہ کوئی اور چیز اسم کے علاوہ محکوم علیہ نہیں بن سکتا۔ بلکہ جملہ بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اور قیاس استثنائی میں مقدم بھی محکوم علیہ واقع ہوتا ہے۔

و قولہم من حرف جر و ضرب فعل ماض

اعتراض: ہم نہیں مانتے کہ حرف اور فعل محکوم علیہ واقع نہیں ہوتے بلکہ محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ”من حرف جر“ اور ”ضرب فعل ماض“۔ ایک میں حرف اور دوسرے میں فعل محکوم علیہ ہے۔
جواب: یہ قول کہ ”من حرف جر“ اور ”ضرب فعل ماض“ ہے۔

لا یرد فانہ حکم یجری فی المهملات ایضاً

اس کے ساتھ اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ یہاں حکم مطلق لفظ پر اور صوت پر ہو رہا ہے۔ معنی پر حکم نہیں ہو رہا ہے اور اسم کے ساتھ معنی

مختص ہے یعنی کہ معنی اسم محکوم علیہ واقع ہوتا ہے اور جسق مہمل جیسے مہمل الفاظ پر بھی حکم ہو سکتا ہے، اس لئے کہ حکم لفظ پر ہوگا معنی پر نہیں تو معلوم ہو کہ حکم معنی اسم پر ہوتا ہے اور یہی اسم کا خاصہ ہے۔

و ایضاً ان اتحد وضعاً جزئی

ایضاً کے ساتھ مفرد کے ایک اور تقسیم کرنا چاہتے ہیں۔ پہلے مفرد کو اقسام ثلاثہ اداة کلمہ اسم کے طرف منقسم کیا۔ ابھی دوسری تقسیم واحد المعنی اور کثیر المعنی کی طرف کرتے ہیں اور پھر واحد المعنی کے اور کثیر المعنی کے متعدد اقسام ہیں۔ ان کو بیان کریں گے۔ سب سے پہلے واحد المعنی کو بیان کرتے ہیں۔

ایضاً یہ مفعول مطلق ہے۔ فعل محذوف کے لئے تقدیر عبارت اس طرح ہے آض ایضاً بمعنی رجع رجوعاً اشارہ ہے۔ اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم بھی مفرد کے اندر ہے جیسے کہ تقسیم اول مفرد میں تھی۔

اور یہ رد ہے مشہورین پر جن کا مذہب یہ ہے کہ یہ تقسیم مفرد میں نہیں ہے بلکہ اسم میں ہے دلیل یہ ہے کہ واحد المعنی اور کثیر المعنی اسم کے اقسام ہیں ورنہ فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہوگا۔ اگر مفرد کو تقسیم کر دے تو وہ مفرد فعل اور حرف کو شامل ہے اور آگے کلی اور جزئی کی طرف تقسیم ہے تو پھر فعل اور حرف کا محکوم علیہ بننا لازم آئے گا۔ لہذا یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ تقسیم اسم میں ہے مفرد میں نہیں ہے تاکہ فعل اور حرف کے لئے شامل نہ ہو جائے تو ماتن نے اس پر رد کر لیا اور

کہا کہ اسم کے اندر تقسیم نہیں ہے بلکہ مفرد میں ہے، اس لئے کہ اسم میں اگر تقسیم ہو جائے اور مفرد میں تقسیم نہ ہو جائے یعنی مقسم واحد المعنی اور کثیر المعنی کا اسم ہو جائے اور مفرد مقسم نہ ہو تو لازم آئے گا، عموم اقسام عن المقسم اور عموم قسم عن المقسم باطل ہے تو اسم کا مقسم بننا بھی باطل ہو اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ منقول، مشترک، حقیقتہ مجاز فعل اور حرف میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ اسم وہاں نہیں ہے کما هو الظاہر اور وجہ بطلان التالیٰ یہ ہے کہ مقسم ہمیشہ اقسام سے عام ہوتا ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ قسم عام ہو۔ کیا یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فعل بن جائے اور وہ کلمہ نہ ہو یا حرف ہو یا اسم ہو اور کلمہ نہ ہو یا بنی اور معرب بن جائے اور وہ اسم نہ ہو، بہر حال اگر اسم مقسم بن جائے تو عموم قسم عن المقسم لازم آئے گا، لیکن التالیٰ باطل فالقدم مثلاً، اس لئے کہ مقسم عام ہوتا ہے قسم خاص ہوتا ہے۔ لہذا اسم کا مقسم ہونا باطل ہے، یہ محققین کا مسلک ہے، تو ثابت ہوا کہ مقسم مفرد ہے تو ایضاً کا معنی یہ ہوا کہ رجع المصنف الی تقسیم المفرد ثانیاً۔

رہ گئی ان کی دلیل کہ فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہو گا۔

تو جواب یہ ہے کہ مفرد مطلق مقسم نہیں ہے بلکہ مطلق مفرد ہے، مطلق مفرد مطلق شئی کو کہتے ہیں اور مفرد مطلق شئی مطلق کو کہتے ہیں تو مقسم مطلق شئی ہے اور مطلق شئی پر حکم خاص جاری ہوتا ہے تو مفرد کی تقسیم جزئی اور متواظی اور مشکک کی طرف باعتبار اسم کی ہے اور

مشترک اور منقول وغیرہما کی طرف باعتبار جمع اقسام کے ہے۔ رہ گیا یہ اعتراض کہ پھر فعل اور حرف مشترک اور منقول وغیرہ کے ساتھ محکوم علیہ واقع ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک اور منقول وغیرہ الفاظ کی صفات ہیں اور فعل و حرف کے الفاظ محکوم علیہ واقع ہو سکتے ہیں کما مر خلاف کلیتہ اور جزئیہ کی، یہ دونوں معانی کی صفات ہیں اور معنی فعل و حرف محکوم علیہ واقع نہیں ہوتے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق شئی منقسم ہے تو یہ اسم کے ضمن میں واحد المعنی کے طرف منقسم ہے۔ لہذا فعل اور حرف کا معنی کلی اور جزئی کے ساتھ محکوم علیہ نہیں ہوگا اور کثیر المعنی کی طرف منقسم ہے۔ تینوں اقسام کے ضمن میں، لہذا عموم قسم عن المقسم نہیں آیا اس لئے کہ یہاں تینوں منقسم ہیں یعنی اسم فعل حرف۔

ان اتحاد معنہ الخ معنی واحد ہو گا یا کثیر ہوگا، اگر معنی واحد ہو تو فمع تشخصاً ضماً جزئی تشخص کے ساتھ اگر معنی ایک ہو، تو جزئی ہے۔ اتحاد بمعنی واحد کے ہے اس لئے کہ بہت سے معانی متحد مع الغیر نہیں ہوتے حالانکہ جزئی وغیرہ ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ وہ ان کثر کے ساتھ مقابلہ صحیح ہو جائے اس لئے کہ کثرت کے مقابل وحدۃ ہے نہ کہ اتحاد۔ اگر معنی ایک ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا، تشخص کے ساتھ ہو گا یا نہیں ہوگا اگر تشخص کے ساتھ ساتھ ہو تو جزئی ہے، چاہے تشخص عارضاً معتبر ہو یا دخولاً یعنی جزء معتبر ہو اور صرف عروض تشخص مراد نہیں ہے، اس لئے کہ تشخص تو کلی

کو بھی عارض ہوتا ہے، حالانکہ وہ جزئی نہیں ہے اور اگر تشخص کے ساتھ ساتھ نہ ہو تو کلی ہے۔ پھر کلی متواطی ہوگی یا کلی مشکک ہوگی۔

ان اتحاد معنائہ الخ یہاں معنی سے کیا مراد ہے۔ اگر معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہو کہ معنی موضوع لہ واحد ہے تو یہ صحیح ہے کہ کلی اور جزئی کا معنی موضوع لہ واحد ہے، لیکن کثیر المعنی میں یہ کہنا کہ معنی موضوع لہ ایک ہے صحیح نہیں ہے۔ لہذا کثیر المعنی میں مستعمل فیہ مراد ہوگا۔ بطور صنعت استخدام کے۔

صعۃ استخدام: اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کا ظاہری معنی ایک ہو، لیکن جب اس کی طرف ضمیر راجع کیا جائے تو دوسرا معنی مراد لے لیا جائے تو یہاں ”اتحاد“ میں معنی سے موضوع لہ مراد لیا گیا اور جب ضمیر ”کثر“ معنی کی طرف راجع کریں گے تو معنی مستعمل فیہ مراد ہوگا اور یا یہ کہ معنی سے معنی موضوع لہ بالوضع الشخصی مراد نہ ہو بلکہ عام مراد ہو۔ تو پھر کوئی اشکال نہیں ہے۔

اگر کثیرین پر صادق ہو تو کلی ہے۔ صادق نہ ہو تو جزئی۔ جزئی کو جزئی اس لئے کہتے ہیں کہ منسوب بسوئے جزء ہے اور جزئی کا جز کلی ہوتا ہے اور کلی کو کلی اس لئے کہتے ہیں کہ منسوب بسوئے کل ہے اور کلی کا کل جزئی ہے۔ ”و یدخل فیہ..... المضممرات“ اس عبارت سے دفع اعتراض مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ تعریف جزئی جامع نہیں ہے اپنے افراد کے لئے اس لئے کہ مضممرات اور اسماء اشارات جزئیات ہیں اور تعریف اس پر صادق نہیں

آتی اس لئے کہ اس میں وضع عام ہے یعنی مفہوم کلی کے واسطے سے ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے یعنی مفہوم کلی ہے تو تعریف جامع نہیں ہوئی۔ جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مذہب اہل تحقیق پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ مضمرات اور اسماء اشارات میں اگرچہ وضع عام ہے لیکن موضوع لہ خاص ہے اور غیر اہل تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ وضع اور موضوع لہ دونوں عام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ موضوع لہ بالذات معلوم بالذات ہوتا ہے اور وہ مفہوم کلی ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ افراد تو معلوم بالعرض ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وضع مطلق معلومیت کا تقاضا کرتا ہے بالذات ہو یا بالعرض ہم نہیں مانتے کہ وضع معلومیت بالذات کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر موضوع لہ بالذات مفہوم کلی ہوتا تو مستعمل فیہ بھی ہوتا اس لئے کہ مقصود وضع استعمال ہے حالانکہ مفہوم کلی مستعمل فیہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ موضوع لہ بھی نہیں ہے۔

لیکن اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ مضمرات اور اسماء اشارات جزئی میں داخل ہیں، لیکن ضمیر کا مرجع اور مشار الیہ کبھی کلی ہوتا ہے تو ضمیر اور اسم اشارہ پھر کلی بنیں گے تو جزئی میں کیسے داخل۔

جواب: یہ ہے کہ وضع ضمیر اور اسم اشارہ جزئی میں استعمال کے لئے ہے تو کلیات میں استعمال مجازا ہے اور مصنف نے معنی حقیقی کا اعتبار کرتے ہوئے جزئیات شمار کیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تمام مضمرات اور اشارات جزئی نہیں ہیں بلکہ وہ

ہیں جن کی مرجع اور مشار الیہ جزئی ہو۔

وضع کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) وضع عام موضوع لہ عام، (ب) وضع خاص موضوع لہ خاص،

(ج) وضع خاص موضوع لہ عام، (د) وضع عام موضوع لہ خاص۔

وضع عام: جو مراتبت مفہوم کلی کے واسطے سے ہو۔

موضوع لہ عام: جو کثیر من حیث انہ کثیر ہو۔

وضع خاص: جو بغیر مراتبت مفہوم کلی کے ہو۔

موضوع لہ خاص: وہ ہے جو موضوع لہ واحد من حیث انہ واحد ہو۔

اول کی مثال جیسے جموع اسماء اشارات والموصولات والمضرات اور رابع

کا مثال جیسے ان تینوں کا مفردات مذہب مختار کے مطابق، اور ثانی کی مثال

جیسے وضع زید لعنہ اور احتمال ثالث کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے صرف

احتمال عقلی ہے۔ وضع میں تقسیم ثانی یہ ہے کہ وضع یا نوعی ہو گا یا شخصی وضع

نوعی اس کو کہتے ہیں کہ وضع بواسطہ مراتبت مفہوم کلی ہو، لیکن مراتبت

موضوع کی طرف ہو، خلاف وضع عام کے کہ وہاں مراتبت موضوع لہ کی

طرف ہوتی ہے نہ کہ موضوع کی طرف اور وضع شخصی اس کو کہتے ہیں کہ

وضع بغیر مراتبت مفہوم کلی ہو۔ پھر وضع نوعی کی دو قسمیں ہیں ایک وضع

نوعی حقائق دوسرا وضع نوعی مجازات۔ وضع نوعی حقائق اس کو کہتے ہیں کہ

مراتبت میں مرعی جانب لفظ ہو فقط نہ کہ قرینہ جیسے ہر وہ لفظ جو فاعل کے

وزن پر ہو تو وضع ہو گا ذات من قام بہ الفعل کے لئے اسی طرح تمام

مشتقات اور شئی اور جموع ہیں اور وضع نوعی مجازات اس کو کہتے ہیں کہ مراحتیت میں مرعی لفظ مع القرینہ ہو فی المجازات جیسے کہ ہر وہ لفظ جو موضوع ہو اپنے معنی کے لئے تو وہ وجود قرینہ صارفہ کے وقت مناسبات معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا۔

وضع کے اندر ایک تیسری تقسیم بھی ہے وہ یہ کہ وضع منقسم ہے۔ وضع لغوی، وضع شرعی، عرف عام، عرفی خاص کی طرف وقد عرف کلمہ فی موضعه۔

قولہ وبدونہ الخ اور تشخص کے بغیر کلی متواطی ہے۔ کلی کی دو قسمیں ہیں کلی متواطی اور کلی مشتمک۔

متواطی: ان تساوت افرادہ فی الصدق کہ یہ کلی تمام افراد پر علی السواء صادق ہو۔ تواطؤ بمعنی توافق کے ہے اور یہاں بھی کلی کا صدق اپنے افراد پر علی السواء ہے غیر متفاوت ہے اور کلی مشتمک اس کو کہتے ہیں کہ تمام افراد پر علی السواء صادق نہ ہو بلکہ بعض پر اولیت اور اولویت کے ساتھ ہو۔ بعض پر شدت اور ضعف کے ساتھ ہو۔ جیسے کہ ابیض کہ بعض چیزوں پر شدت کے ساتھ اور بعض چیزوں میں ضعف کے ساتھ صادق ہے۔

مشتمک کو مشتمک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ناظر کو شک میں ڈالتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے یا مشترک ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کے اصل معنی کو دیکھتے ہیں تو اصل معنی تمام افراد میں ایک ہے تو متواطی ہونا چاہئے اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق ہے تو مشترک ہونا چاہئے اس

لئے کہ صدق فی التفاوت کثرت معنی کی طرح ہے۔

و حصر و التفاوت فی الاولیۃ و الاولیۃ و الشدة و الزیادة
قوم نے تفاوت کو اولویت، اولیت، شدت، زیادت میں منحصر کیا ہے۔ اس
عبارت سے مصنف کا مقصد دفع اعتراض ہے۔

اعتراض: کہ آپ کی اس تعریف کی بناء پر تو دنیا میں کوئی متواطی نہیں رہے
گاہکہ سب مشکک ہی مشکک ہو جائیں گے اس لئے کہ کلی کا صدق اپنے افراد
پر متفاوت ہے۔ ایسا کیس نہیں ہے کہ کلی کا صدق تمام افراد پر علی السواء
ہو۔ جیسے کہ انسان کلی ہے تو اس کے افراد میں کوئی لمبا کوئی چھوٹا کوئی موٹا
کوئی پتلا ہے، تو یہ تفاوت اس میں موجود ہے اور حیوان ایک کلی ہے جس کے
افراد انسان، ہاتھی، مچھلی، مینڈک، چیونٹی ہیں تو ان میں کتنا تفاوت ہے۔ لہذا
کلی کا صدق اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ ہوا تو مشکک ہوا، متواطی نہیں
ہو گا بلکہ متواطی تو عنقاء بن جائے گا جس کا وجود ہی نہیں ہے۔ نیز تشکیک فی
الماہیات لازم آیا اس لئے کہ صدق انسان اپنے افراد پر متفاوت ہوا۔

جواب: جی ہاں! صدق افراد پر تفاوت کے ساتھ ہیں لیکن ہر تفاوت تشکیک
میں معتبر نہیں ہے بلکہ تشکیک کے وجوہ چار ہیں۔ اولویت، اولیت، شدت،
زیادت اور ماہیات کا صدق اپنے افراد پر ان وجوہ سے متفاوت نہیں ہے تو
تشکیک فی الماہیات نہیں آیا اور ہر کلی متواطی بھی نہیں ہوئی۔ اب ان وجوہ
میں سے ہر ایک کی تعریف مندرجہ ذیل ہے۔

اولویت: کہ صدق کلی بعض افراد پر اولی ہو اور بعض آخر پر غیر اولی ہو، اس

لئے کہ وہ بعض افراد اس کلی کے ساتھ بغیر کسی واسطے کے یعنی بالذات متصف ہیں اور بعض آخر پر غیر اولیٰ یعنی کسی واسطے کے ساتھ متصف ہیں بالذات متصف نہیں ہیں۔ مثلاً صدق ضوء شمس پر اولیٰ ہے اور قمر و نجوم پر ضوء کا صدق غیر اولیٰ ہے یعنی ثانیاً ہے۔ شمس کی ضوء ذاتی ہے اور بغیر واسطے کے ہیں اور دوسری چیزوں کی روشنی بالواسطہ ہے۔

اولیت: کہ صدق کلی بعض افراد پر اقدم ہو بعض آخر سے اور بعض پر مؤخر ہو۔ جیسے صدق موجود باری تعالیٰ پر اولاً ہے اور مخلوق پر ثانیاً ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا وجود دیگر خلایق کے وجود کے لئے علت ہے اور مخلوق معلول ہے۔ اگر علت موجود نہ ہو تو معلول کیسے موجود ہوگا۔

شدة: کہ صدق کلی بعض افراد پر اشد ہو، اس لئے کہ مبدء شدیدہ اس کے ساتھ قائم ہے تو صدق کلی اس پر مراراً ہوگا اور بعض افراد کے ساتھ مبدء شدیدہ قائم نہیں ہے تو اس پر صدق اضعف ہو اور مرۃ ہو جیسے صدق اسود غراب پر اشد ہے، زنجی پر صدق کی نسبت۔

زیادة: کہ صدق بعض افراد پر اذید ہو کہ اس کے ساتھ مبدء زائدہ قائم ہو اور بعض پر کم صادق ہو کہ ان کے ساتھ مبدء زائدہ قائم نہ ہو جیسے صدق طویل اس سطح پر جس کے ساتھ مقدار زائد قائم ہو یہ اذید ہے اس سطح پر صدق سے جس کے ساتھ مقدار انقص قائم ہو۔

اب ان تعریفات سے شدت اور زیادت میں فرق واضح ہوا کہ شدت کیفیات میں استعمال ہوتا ہے اور زیادت کمیات میں نیز اولیت اور اولویت میں

بھی فرق ظاہر ہوا کہ اولیۃ میں صدق کلی بعض افراد پر اول اور علت ہوتا ہے، بعض آخر پر صدق کے لئے اور اولیۃ میں صدق کلی بعض افراد پر اولی ہوتا ہے اس لئے کہ بالذات ہوتا ہے اور بعض آخر پر غیر اولی ہوتا ہے اس لئے کہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ ان تعریفات اور وجوہ فرق سے دو اعتراض دفع ہو گئے۔ پہلا یہ کہ صدق کلی بعض افراد پر جب اولی ہو گا تو اول بھی ہو گا تو اولیۃ اور اولیۃ کا رجحان شئی واحد کی طرف ہوا اور دو علیحدہ وجوہ نہیں ہوئے اس اعتراض کا وجہ دفع ظاہر ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ اولیۃ کا معنی یہ ہے کہ صدق کلی بعض افراد پر اولی ہے دوسرے افراد پر صدق سے، تو پھر وجوہ تشکیک اولیۃ میں منحصر ہو گئیں، اس لئے کہ صدق کلی جب بعض افراد پر اول ہو تو اولی بھی ہو گا اور بعض افراد پر جب اشد اور ازید ہو گا تو اولی بھی ہو گا اس اعتراض کا وجہ دفع بھی ان وجوہ فرق سے ظاہر ہے۔

اب اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ یہ مذکورہ وجوہ تشکیک اپنے مقابلات کے ساتھ وجوہ تشکیک ہیں یعنی 'ضعفیت'، 'انقصیت'، 'مؤخریت'، 'غیر الاولیۃ ورنہ تو اعتراض ہو سکتا ہے کہ وجوہ تشکیک کا ان چار میں حصر غیر صحیح ہے نیز یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ وجوہ مذکورہ تشکیک میں سے ہر ایک تنہا وجہ تشکیک نہیں بن سکتا اس لئے کہ تشکیک تب متحقق ہوتا ہے جب صدق کلی افراد پر تفاوت کے ساتھ ہو اور تفاوت فی الصدق کے لئے اثبیت شرط ہے اور یہ وجوہ اربعہ دودو مل کر بھی وجوہ تشکیک نہیں بن سکتے اس لئے کہ اولیۃ اور ولایت دونوں واجب میں جمع ہو سکتے ہیں حالانکہ وجہین متقابلین آپس میں جمع

نہیں ہو سکتے وجہ دفع ظاہر ہے کہ یہ وجوہ اپنے مقابلات کے ساتھ وجوہ تشکیک ہیں۔

ولا تشکیک فی انه متالف منها فافهمہ

کلی کی بحث چل رہی تھی۔ متواطی اور مشکک کو مفرد کی قسمیں بنادیں تھے کہ مفرد کا معنی اگر واحد ہو تو تشخص کا اعتبار ہو گیا نہیں۔ اگر ہو تو جزئی نہ ہو تو کلی پھر اگر کلی اپنے افراد پر علی السواء صادق ہو تو متواطی اور اگر علی السواء صادق نہ ہو تو مشکک پھر مشکک کے لئے وجوہ تشکیک چار ہیں۔

اولیت اولویت شدۃ زیادة-

یہاں ولا تشکیک الخ سے ماتن مشائین کے مذہب کو ترجیح دینا چاہتا ہے، مشائین کا مذہب یہ ہے کہ ماہیات اور مبادی میں تشکیک نہیں ہے۔ اشراقین کا مذہب ہے کہ تشکیک ماہیات (یعنی کلی) وغیرہ سب کچھ میں جاری ہے۔ دیکھو صدق حیوان فیل پر ازید ہے۔ بنسبت نملہ کے تو ماتن کے نزدیک مشائین کا مذہب رائج تھا کہ عوارض اور مشتقات میں تشکیک ہے اور ماہیات و مبادی میں نہیں ہے، اس لئے اس کو اختیار کیا اور اشراقین کی دلیل سے جواب یہ ہے کہ حیوان متفاوت افراد میں وہ حیوان بمعنی المتحرک القوی اور الحساس القوی ہے اور یہ کلی ذاتی نہیں ہے بلکہ عرضی ہے۔ کلی ذاتی تو وہ مبداء ہے جس سے حیوان کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے وہ سب افراد میں۔ علی السواء ہے اس لئے کہ مصداق الحمل میں تفاوت نہیں ہے۔ اب یہاں پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جب تشکیک ماہیات اور عوارض میں

نہیں ہے تو پھر تو تشکیک ہی ختم ہوئی تو تقسیم کلی مشتمل اور متواطی کی طرف صحیح نہیں ہوئی۔ دوسری بات یہ کہ ماہوالمقرر عند الكل سے خلاف لازم آیا وہ یہ کہ عرضیات میں تشکیک جائز ہے۔ نیز مصنف کے کلامین میں تعارض لازم آیا اس لئے کہ پہلے کہا کہ تشکیک عوارض میں نہیں اور پھر کہا کہ بل فی اتصاف الافراد بہا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عوارض عارض کا جمع ہے اور عارض دو معانی میں مستعمل ہے ایک معنی خارج محمول بالاشتقاق اور اس کو عرض کہتے ہیں جو جو ہر کا مقابل ہے دوسرا بمعنی خارج محمول بالمواطاة اور اس کو عرضی کہتے ہیں جو ذاتی کا مقابل ہے تو یہاں صنعت استحدام ہے کہ عوارض کے لفظ سے مراد مبادی ہے کالسواذ مثلاً اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کریں گے اس قول میں کہ ”بل فی اتصاف افراد بہا“ تو مراد عرضیات ہے تو اعتراض مجمع شقوقہ دفع ہوا۔

مشائین کی دلیل یہ ہے کہ اولیت اور اولویت کے ساتھ ماہیات میں تشکیک نہیں ہے ورنہ مجہولیت ذاتی لازم آئے گی اور مجہولیت ذاتی باطل، لہذا ماہیات میں اولیت اور اولویت کے ساتھ تشکیک کا ہونا بھی باطل مجہولیت ذاتی کس کو کہتے ہیں اور کیوں لازم آئے گی اور باطل کیوں ہے۔

مجہولیت ذاتی: کہ ثبوت ذاتی ذات کے لئے مشروط بشرط ہو یا معلول بعلة

ہو۔

وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اولیت اور اولویت میں صدق کلی بعض افراد پر علت ہوتا ہے بعض آخر پر صدق کے لئے تو اگر کلی ان دو جہین سے مقول باتشکیک

ہو جائے تو صدق کلی یعنی انسان مثلاً اپنے بعض افراد پر مثلاً زید پر علت ہو جائے گا بعض آخر پر صدق کے لئے مثلاً بحر، خالد۔ تو صدق انسان بحر پر معلول ہو گا زید پر صدق کے لئے اور یہی مجہولیت ذاتی ہے کہ ثبوت ذاتی ذات کے لئے معلول بعلتہ یا مشروط بشرط ہو۔

وجہ بطلان مجہولیت ذاتی یہ ہے کہ یہ مستلزم ہے اجتماع الیقینین کے لئے، اور اجتماع الیقینین باطل ہے۔ لہذا مجہولیت ذاتی بھی باطل اور اجتماع الیقینین اس طرح لازم آتا ہے کہ جب کوئی فرد موجود ہوتا ہے تو ذاتی اس میں خود خود آتا ہے اس لئے کہ ذات بغیر ذاتی کی نہیں آسکتا تو جب فرد کو دیکھتے ہیں تو ذاتی اس میں موجود ہو گئی اور جب شرط پر وقوف کو دیکھتے ہیں تو وہ تقاضا کرتا ہے کہ ذاتی موجود نہ ہو۔ تو موجود ہے اور موجود نہیں ہے یہ اجتماع الیقینین ہے اور یہ باطل، تو مجہولیت ذاتی بھی باطل دوسری بات یہ ہے کہ ثبوت ذاتیات ذات کے لئے ضروری ہوتا ہے شروط اور علل پر موقوف اور مرہون نہیں ہوتا۔

تیسری بات یہ ہے کہ مجہولیت ذاتی باطل ہے ورنہ لازم آئے گا تحقق مقوم بدون المقومات اور تحقق کل بدون الجزء اور سلب شئی عن نفسہ اور تقدم شئی علی نفسہ والتالی بطہ کل الشقوق فالقدم مثله وجہ ملازمہ یہ ہے کہ ذاتیات مقومات ہوتے ہیں ذات کے لئے اگر ثبوت ذاتیات ذات کے لئے جعل مستانف کے ساتھ مجہول ہو جائے تو ذاتیات ذات میں قبل الجعل اور حین جعل میں موجود نہیں ہوں گے تو تحقق ذات یعنی مقوم بدون ذاتیات

یعنی مقومات آیا نیز تحقق کل بدون الجزء آیا نیز جب ثبوت ذاتیات ذات کے لئے جعل کے ساتھ ہوا تو تقدم شئى على نفسه اور سلب شئى عن نفسه بھی لازم آیا اس لئے کہ جعل تقاضا کرتا ہے کہ ذاتیات قبل الجعل موجود نہ ہو اور جب ذات عین ذاتیات ہے تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ ذاتیات قبل الجعل المستانف موجود ہو تو تقدم شئى على نفسه اور سلب شئى عن نفسه لازم آیا۔ کلی عرضی کے ساتھ نقص نہیں کیا جاسکتا ہے کہ کلی عرضی میں بھی تشکیک اولیت اور اولویت کے ساتھ صحیح نہیں ہونا چاہئے ورنہ مجہولیت لازم آئیگی اس لئے کہ مطلق مجہولیت باطل نہیں ہے بلکہ مجہولیت ذاتی باطل ہے لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ثبوت عالی یعنی جو ہر سافل یعنی حیوان کے لئے متوسط یعنی جسم کے واسطے سے ہے اور یہ نہیں ہے مگر مجہولیت ذاتی۔ جواب یہ ہے کہ مجہولیت ذاتی کی دو قسمیں ہیں ایک اس چیز کے واسطے سے جو کلی کی ذات میں داخل ہو۔ دوسرا امر خارج کے ساتھ قسم اول جائز ہے اور قسم ثانی باطل ہے اور مادہ مذکورہ کے اندر قسم اول لازم ہے نہ کہ ثانی اس لئے کہ متوسط سافل کے ذات میں داخل ہے۔ کل ذاتی میں تشکیک بوجہ شدت اور زیادت نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس طرح تشکیک کل ذاتی میں آجائے تو احد الفردین اشد اور ازید ہوگا آخر سے تو یہ فرد اشد اور ازید یا تو ایسی چیز پر مشتمل ہوں گے جو انقص اور اضعف میں نہیں ہے اور یا مشتمل نہیں ہوں گے، اگر مشتمل نہیں ہوں گے تو پھر تشکیک نہیں آیا، اس لئے کہ مصداق الحمل میں تفاوت نہیں آیا اور اگر مشتمل ہوں گے تو پھر وہ چیز جس پر فرد ازید اور اشد مشتمل ہے اور

اضعف انقص مشتمل نہیں ہے خالی نہیں ہو گا یا کلی کی خ ذات میں داخل ہو گیا خارج اگر داخل ہو تو پھر ازید و انقص اور اشد و انقص ایک مابیتہ کی افراد نہیں ہوئے تو تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ تشکیک کلی میں اپنے افراد کی نسبت ہوتا ہے اور اگر خارج ہو تو پھر بھی تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ نفس مابیتہ کلی تمام افراد میں علی السواء موجود ہے تفاوت امر خارج میں آیا ہے۔ لیکن اس دلیل پر اشراقین کی طرف سے اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فرد اشد اور ازید کسی ایسے امر زائد پر مشتمل نہیں جو فرد اضعف اور انقص میں موجود نہ ہو اور اگر آپ کہتے ہیں کہ پھر عدم تفاوت کی وجہ سے تشکیک نہیں آیا تو جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نفس مابیتہ کی مختلف مراتب ہو کمال اور نقصان میں تو ایک فرد کے ضمن میں اس مابیتہ سے مختلف مراتب متزاع ہو تو یہ کلی اس فرد کے ضمن میں اشد اور ازید ہو گا اور دوسرے فرد کے ضمن میں اس سے مراتب نقصان متزاع ہو تو کلی اس فرد کے ضمن میں انقص اور اضعف ہو گا اور امور کثیرہ مختلفہ کا انتزاع ذات واحدہ سے جائز ہے جیسے اللہ واحد حقیقی ہونے کے باوجود صفات کثیرہ کے انتزاع کے لئے منشاء ہے۔

یہ اعتراض اشراقین کا قوی ہے۔ اس لئے کہ یہ نزاع اشراقین اور مشائین کے درمیان مبنی ہے ایک اور نزاع پر وہ یہ پہچہ مشائین کے نزدیک امتیاز بین الشیئین تین امور میں منحصر ہے ایک یہ کہ دو شیئین کے درمیان مشترک ذاتی نہ ہو جیسے جوہر اور عرض دوسرا یہ کہ تمایز فصول مقومہ کے ساتھ ہو جیسے انسان و حمار تیسرا یہ کہ تمیز تخصصات کے ساتھ ہو جیسے زید اور

بحر میں امتیاز اور اشراقین کے نزدیک تمایز بین الشیخین ان تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان وجوہ ثلاثہ سے تمایز نہ ہو بلکہ نفس ماہیت کے لئے مراتب کثیرہ متفاوۃ فی الکمال والنقصان ہو تو اہل الفریقین کے ضمن میں اس سے مراتب کمال منترزع ہو اور فرد آخر کے ضمن میں مراتب نقصان منترزع ہو حاصل یہ ہے کہ یہ دلیل مذکور اشراقین کے مذہب کو باطل نہیں کر سکتے، لیکن مشائین کی جانب سے جواب ممکن ہے کہ فرد اشد مثلاً یا تو مشتمل ہوگا ماہیت کے ایسے مرتبہ پر کہ یہ مرتبہ فرد اضعف میں نہیں ہوگا اور یا مشتمل نہیں ہوگا بلکہ دونوں میں یہ مرتبہ علی السواء موجود ہوگا یا نہ ثانی تشکیک متحقق نہیں ہوا، اس لئے کہ مرتبہ ماہیت میں تفاوت نہیں آیا اور ہمارے اول یہ مرتبہ جو فرد اشد میں موجود ہے اور فرد اضعف میں نہیں ہے یا تو مقوم ہوگا رخ ماہیت اشد کے لئے اور یا حیثیت زائدہ ہوگا رخ ماہیت پر، ہمارے اول تشکیک ماہیت واحدہ میں نہیں آیا بلکہ دو مختلف طبعیتیں موجود ہوئی تو تشکیک نہیں آیا اور ہمارے ثانی بھی تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ نفس ماہیت فردین میں متختر نہیں ہو بلکہ حیثیت زائدہ کے ساتھ ہوا، نفس ماہیت دونوں فردین میں علی السواء موجود ہوا۔ پھر جاننا چاہئے کہ معلم اول یعنی فارابی نے بطلان تشکیک فی الماہیت علی وجہ اشدیۃ والزیادۃ پر ایسی دلیل قائم کی ہے جس پر اشراقین کا اعتراض مذکور وارد نہیں ہوتا اور یہ دلیل دو مقدمتین پر موقوف ہے ایک یہ کہ محتر بالذات کسی شئی میں اس لئے متحقق ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان مشترک ذاتی نہیں ہوتا جیسے جو ہر اور عرض اور یا فصول مقومہ سے محتر آتا ہے جیسے حیوان میں ناطق اور ناحق کے ملانے سے محتر آتا ہے اور محتر

عارضی یا عوارض سے آتا ہے یا فصول مقسمہ سے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ محشر بالذات فی الکل محشر افراد کے لئے مستلزم ہے لیکن عکس نہیں ہے۔ اس لئے کہ کلی افراد کے ضمن میں موجود ہے جب کلی متشر ہو تو افراد لامحالہ متشر ہوں گے اور افراد کا محشر ذاتی فصول مقومہ سے ہوتا ہے اور یہ فصول مقومہ کلی کے لئے فصول مقسمہ بنتے ہیں اور فصول مقسمہ سے محشر بالعرض آتا ہے نہ کہ بالذات تو معلوم ہوا کہ محشر افراد کلی کی محشر ذاتی کے لئے مستلزم نہیں ہے اور محشر کلی محشر افراد کے لئے مستلزم ہے۔ ان دونوں مقدمتین کے معونت سے ہم کہتے ہیں کہ کلی ذاتی شدہ اور زیادہ کے ساتھ مشکک نہیں ہے ورنہ تو متفاوت ہوگا بعض افراد کے ضمن میں اشد اور بعض میں انقص ہوگا پس یہ تفاوت اور محشر یا تو کلی میں ہوگا یا افراد میں، اگر کلی میں ہو تو تشکیک نہیں آیا اس لئے کہ تشکیک ایک کلی میں اپنے افراد کی بنسبت ہوتا ہے اور یہاں کلی متشر ہوا اور اگر افراد میں ہو تو محشر بالذات افراد میں آیا اور کلی میں محشر ذاتی نہیں آیا تو کلی تمام افراد میں علی السواء موجود ہوا تو تشکیک نہیں آیا اب یہ دلیل پہلی دلیل سے اس لئے بہتر ہے کہ اس پر اشرافین کا اعتراض مذکور وارد نہیں ہوتا کمالاً بخیر۔

پھر جاننا چاہئے کہ عرضیات میں تشکیک جائز ہے اس لئے کہ تشکیک مصداق الحمل میں تفاوت کی وجہ سے آتا ہے اور کل عرضی میں اپنے افراد کی بنسبت مصداق الحمل متفاوت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مصداق الحمل ایک فرد میں داخل ہو اور دوسرے میں خارج ہو جیسے اولیت اور اولویت میں ہے

موجود کا حمل ”اللہ“ پر نفس ذات کی وجہ سے ہے اور ممکن پر نفس ذات کی وجہ سے نہیں ہے اور جیسے مضییٰ کا حمل شمس پر نفس ذات کی وجہ سے ہے اور دیگر اشیاء پر نفس ذات کی وجہ سے نہیں ہے اور یا مصداق الحمل جمع افراد میں خارج ہو لیکن خارج میں تفاوت ہو اس لئے مصداق الحمل میں تفاوت آیا ہو جیسے صدق اسود غراب پر اشد ہے اور زنجی پر اضعف ہے۔ اور مصداق الحمل دونوں میں خارج ہے نفس ذات سے اس لئے کہ مصداق الحمل قیام مبداء یعنی سواد ہے اور یہ حبشی اور غراب کی ذات سے خارج ہے لیکن یہ مبداء شدہ اور ضعف کے ساتھ متفاوت ہے تو مصداق الحمل میں تفاوت کی وجہ سے تشکیک آیا۔ اس پر اعتراضات اور جوابات ہیں۔ جو مطولات میں مذکور ہے۔

قوله و معنى كون احد الفردين اشد من الاخر الخ

مصنف کا مقصد اس عبارت سے یا تو اشدیت اور ازدیت میں فرق بیان کرنا ہے وہ یہ کہ فرد اشد میں امثال اضعف موجود ہوتا ہے لیکن حس اور خارج میں متمایز نہیں ہوتا، حس میں تو اس لئے کہ احدهما کی طرف اشارہ بعینہ آخر کی طرف ہے۔ اور خارج میں اس لئے کہ شدۃ کیفیات میں آتی ہے اور کیفیات خارج میں بسائط ہیں مخالف ازدیت کے کہ وہاں امثال انقص موجود ہوتا ہے فرد ازید میں لیکن کبھی متمایز ہوتے ہیں حس میں اور کبھی متمایز ہوتے ہیں خارج میں جیسے ازید کو کاٹا جائے تو اس سے خارج میں امثال متمایز انقص کا حاصل ہوتے ہیں۔ نیز اس عبارت میں رد ہے ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ سواد شدید خارج میں امثال اضعف سے مرکب ہے

اس لئے کہ ثوب ابيض کو جب رنگ میں ڈال دیا جائے تو اس میں سواد ضعیف آتا ہے پھر جب دوبارہ ڈال دیا جاتا ہے تو سواد شدید حاصل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اشد امثال اضعف سے مولف ہے وجہ رد یہ ہے کہ سواد شدید اضعف سے مولف نہیں ہے بلکہ عقل و ہم کی معونتہ سے اشد سے امثال اضعف کا انتزاع کرتی ہے اور انہوں نے جو مثال ذکر کی ہے اس کا ہناء اشتباہ پر ہے اور انضمام جسم الی جسم اور انضمام العرض الی العرض میں عدم فرق پر ہے اور اسی کی طرف فافہم میں اشارہ ہے۔

اور یا مصنف کا مقصد دفع اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ مبادی میں تشکیک نہیں ہے بلکہ مبادی میں تشکیک جائز ہے اس لئے کہ سواد کے لئے دو فرد ہے ایک سواد شدید کسواد الغراب دوسرا سواد ضعیف کسواد الجشی تو معلوم ہوا کہ سواد شدت اور ضعف کے ساتھ تفاوت ہے اور یہی تشکیک فی المبادی ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ تشکیک تب آتا ہے جب مصداق الحمل متفاوت ہو اور مبادی میں مصداق الحمل میں تفاوت نہیں آتا اس لئے کہ نفس سواد دونوں فردین میں علی السواء موجود ہے صرف اتنی بات ہے کہ سواد میں شدت اور ضعف میں تفاوت کی وجہ سے مشتقی کے مصداق الحمل میں تفاوت آئے گا جو تشکیک مشتقی میں آئے گا نہ کہ مبادی میں۔

تو لہ فافہم فافہم میں دو اعتراض کی طرف اشارہ ہے اول یہ کہ اعتراض مذکور جیسا کہ شدت پر وارد ہوتا ہے اسی طرح زیادت پر بھی وارد ہو سکتا ہے تو مصنف نے کیوں اس کو چھوڑ دیا۔ جواب یہ ہے کہ قیاساً علی الشدۃ کی وجہ

سے چھوڑ دیا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیاس ازدیۃ اشدیت پر اس لئے ہو گا کہ دونوں میں فرق نہیں ہو گا جواب یہ ہے کہ نہیں دونوں میں فرق ہے اس لئے کہ امثال اضعف اشد میں غیر متمایز ہے نہ حس میں اور نہ خارج میں خلاف ازدیۃ کے کہ وہاں امثال انقص متمایز ہوتے ہیں ازید سے حس میں یا خارج میں مصنف نے اس کو وہی کون احد الفردین الخ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

قوله وان کثر فان وضع لكل ابتداءً فمشتراك-

جب مصنف اقسام واحد المعنی کے بیان سے فارغ ہوا تو کثیر المعنی کے بیان میں شروع کیا۔ وان کثر الخ ان اتحد معناه پر عطف ہے یہاں پر دو نسخے ہیں ایک لفظ معناه موجود ہے جو کثر کا فاعل ہے دوسرے نسخے میں لفظ معناه نہیں ہے تو پھر کثر کی ضمیر ان اتحد معناه میں لفظ معنی کی طرف راجع ہے لیکن وہاں معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد ہے موضوع لہ مراد نہیں ہے تاکہ اشکال وارد نہ ہو جائے کہ اقسام کثیر المعنی کا معنی موضوع لہ واحد نہیں ہے اور اگر معنی موضوع لہ مراد لیا جائے تو پھر وضع عام ہے کہ شخصی ہو یا نوعی یا ان اتحد معناه میں معنی سے موضوع لہ بالوضع شخصی مراد ہے۔ لیکن ان کثر میں ارجاع ضمیر میں معنی مستعمل فیہ۔ مراد ہے علی طریقۃ صعۃ الاستخدام اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ کثیر المعنی کے افراد چار ہیں۔ مشترک، منقول، حقیقتہ، مجاز، وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی جب کثیر ہو تو پھر ہر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع ہو گا ابتداً بدون تخلل القتل یا ایسا نہیں ہو گا بلکہ

معنی ثانی میں بغیر وضع مستعمل ہو گا اول مشترک ہے۔ ثانی منقول ہے اگر
معنی ثانی میں مشہور ہو، ورنہ تو معنی اول میں حقیقتہ اور معنی ثانی میں مجاز ہے۔
وسیاتی تفصیلہ ان شاء اللہ۔

قوله والحق انه واقع حتی بین الضدین

حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے۔ حتیٰ کہ دو ضدین میں بھی واقع
ہے۔ لفظ الحق مقام اختلاف اور مقام کثرۃ مذاہب میں ذکر کیا جاتا ہے۔
مشترک میں بھی کئی مذاہب ہیں۔ اس لئے لفظ ”الحق“ لے آیا۔

(۱) بعض کا مذہب ہے کہ مشترک ممکن نہیں ہے اس مذہب کے بناء پر
تمام اسماء اور تمام اشیاء کا وضع اللہ تعالیٰ ہے۔

(۲) بعض کا مذہب ہے کہ ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں ہے۔ یہی لوگ کہتے
ہیں کہ تمام اسماء اور اشیاء کا وضع اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ عباد و وضع ہیں۔

(۳) بعض کا مذہب ہے کہ مشترک ممکن بھی ہے اور واقع بھی ہے لیکن بین
الضدین واقع نہیں ہے۔

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے مشترک ممکن بھی ہے واقع بھی ہے۔ بین الضدین
بھی واقع ہے اور اس میں عموم بھی ہے۔

(۵) پانچواں مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے واقع بھی ہے۔ بین الضدین
بھی واقع ہے لیکن اس میں عموم نہیں ہے۔

ما تن کے نزدیک پانچواں مذہب رائج تھا۔ اس لئے اس کو اختیار کیا۔

(۱) پہلے مذہب والے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ وضع ہے عباد و وضع نہیں

ہیں دلیل آیت کریمہ ہے کہ علم آدم الاسماء کلہا اور مشترک ممکن نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک کا وقوع ممکن ہو جائے تو وضع افہام و تفہیم کے لئے ہوتا ہے اور اشتراک افہام و تفہیم کے لئے مغل ہے، تو باری تعالیٰ کا کلام اور افعال فائدہ سے خالی ہو جائے گا۔ اور خلو افعال باری تعالیٰ عن الفائدة قباطل ہے تو مشترک کا ممکن ہونا بھی باطل ہو گا۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور واضع عباد ہیں باری تعالیٰ نہیں، اس لئے کہ اگر عباد واضع نہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے تو اللہ کا واضع ہونا بھی باطل ہے۔ ملازمہ کے لئے دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ واضع ہو اور عباد واضع نہ ہو تو عباد کو کیسے سکھائے گا اور کس زبان میں سکھائے گا اور جس زبان میں سکھائے گا وہ زبان کسی اور زبان کے ذریعے سکھایا ہو گا اور وہ کسی اور کے ذریعے سکھایا ہو گا اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ تو تسلسل ہے لہذا واضع باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ عباد ہیں اور مشترک ممکن ہے واقع نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک واقع ہو جائے تو خلو افعال العباد عن الفائدة لازم آئے گا و التالیٰ بطہ فالمقدم مثکہ بطلان تالیٰ ظاہر ہے وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مقصود وضع سے افہام و تفہیم ہوتا ہے اور اس کے لئے اشتراک مفہم ہے۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے، واقع بھی ہے۔ لیکن بین الضدین واقع نہیں ہے اس لئے کہ واقع ہونے کے لئے مناسبت ہونا

چاہئے اور ضدین میں مناسبت نہیں ہے۔

(۴) چوتھے مذہب پر آگے لا عموم فیہ حقیقتہ " کے تحت بحث کریں گے۔

(۵) پانچواں مذہب جس کو ماتن نے اختیار کیا ہے اور کہا کہ حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے حتیٰ کہ دو ضدین کے درمیان بھی واقع ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ خلو افعال باری تعد عن الفائدہ لازم آتا ہے تو جواب یہ ہے کہ مقصد وضع کبھی امتحان اور تحریض بھی ہوتا ہے تاکہ مخاطب کوشش کرے نیز مشترک جب استعمال ہوتا ہے تو کوئی نہ کوئی قرینہ وہاں موجود ہوتا ہے، لہذا قرینہ سے معنی متعین ہوگا تو تعین معنی سے فائدہ بھی حاصل ہوگا۔

اور یہ بات کہ افعال عباد خالی عن الفائدہ ہوں گے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیشہ مقصد افہام و تفہیم نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی کبھی تو یہ بھی مقصود ہوتا ہے جیسے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرمایا تھا جب ہجرت کے وقت پوچھا گیا کہ من معک فقال رجل یھدنی السبیل اور پھر جہاں قرآن موجود ہو تو معنی کا تعین قرینہ سے کیا جاتا ہے اور واضح اللہ تعالیٰ ہے اور ہم نہیں مانتے کہ تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تعلیم الہام یا بطریق الاصوات ہو یعنی حیوانات کے اصوات کے مطابق تعلیم ہو اور بطریق الخطاب نہ ہو اور یہ بات کہ مشترک ضدین میں واقع نہیں اس لئے کہ دونوں میں مناسبت نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے مشترک ضدین میں قرآن مجید میں واقع ہے۔ ثلاثہ قروء۔ یہاں قرء طہر اور حیض میں مشترک ہے اور ضدیت بھی ایک

قسم کی مناسبت ہے۔ اس لئے کہ الضد بالضد اقرب خطورا بالبال تو ضدیت بھی ایک علاقہ اور مناسبات میں سے ایک مناسبت ہے۔

لکن لا عموم فیہ حقیقہ: یہاں سے ایک اعتراض کا دفعہ مقصود ہے۔

اعتراض: کہ ما قبل میں مصنف نے سارے مثبتات کو لیا یعنی مشترک ممکن ہے واقع ہے بن الضدین واقع ہے تو یہ وہم ہوتا تھا کہ یہاں بھی مثبت لے کر مصنف عموم کے قائل ہو گا۔

جواب: لکن لا عموم فیہ حقیقہ کہ مشترک میں عموم نہیں ہے۔

قول لکن لا عموم فیہ او عرفی خاص او عام

مشترک میں عموم ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہے۔ (۱) احناف، (۲) شوافع۔

احناف کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم نہیں ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم ہے۔ دونوں کے درمیان تحریر محل نزاع اس طرح کیا ہے قاضی نے جو سلم کے شارح ہے، کہ لفظ واحد سے آن واحد میں استعمال واحد میں چاہے لفظ مفرد ہو یا جمع ہو ہر معنی علی سبیل الاستقلال مراد ہو۔ اذالکن الجمع بینہما۔

احناف کے نزدیک اس طرح معنی مراد لینا جائز نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک اس طرح معنی مراد لینا جائز ہے۔ قاضی کے اس تعیین محل نزاع سے

بہت توہمات دفع ہو گئے۔ پہلا توہم یہ کہ نزاع اس بات میں ہوگا کہ مشترک اگر مفرد ہو تو عموم جائز نہیں ہوگا لیکن اگر مشترک لفظ جمع یا ثنی ہو تو عموم جائز ہوگا تو پھر رائیت العیون سے کل معانی مراد لینا جائز ہوگا تو توہم دفع ہو گیا کہ نزاع دونوں میں ہے چاہے لفظ مفرد ہو یا جمع ہو۔ دوسرا توہم یہ ہوتا تھا کہ مشترک کے عموم اور عدم عموم میں اختلاف اس وقت ہوگا کہ جب استعمالات متعدد ہو یعنی استعمالات متعدده میں معانی کثیرہ کا ارادہ جائز ہوگا عند البعض، اور عند البعض ناجائز ہوگا پھر تو مذہب ثانی بد اہتہ "باطل ہے" تو توہم دفع ہو گیا کہ یہ اختلاف استعمال واحد میں ہے ورنہ تو احناف کا مذہب باطل ہوگا اس لئے کہ استعمالات متعدده میں عموم جائز ہے۔ تیسرا توہم یہ ہو رہا تھا کہ نزاع بین الفریقین آفات متعدده میں ہوگا کہ عند البعض مشترک سے آفات متعدده میں معانی کثیرہ مراد لینا صحیح ہوگا اور عند البعض صحیح نہیں ہوگا پھر تو قول ثانی باطل ہے۔ بد اہتہ حاصل دفع یہ ہے کہ نزاع آن واحد کے اندر ہے نہ کہ آفات متعدده میں۔ چوتھا توہم یہ ہو رہا تھا کہ لفظ مشترک سے معانی متعدده متضادہ کا مراد لینا عند البعض صحیح ہوگا اور عند البعض صحیح نہیں ہوگا پھر تو قول ثانی حق ہے، بدرہتہ اور اول باطل ہے بد اہتہ وجہ دفع یہ ہے کہ مشترک سے وہ مراد ہے جس کے معانی کا اجتماع ممکن ہو اگر اجتماع معانی ممکن نہ ہو تو اس میں نزاع نہیں ہے۔ پانچواں توہم یہ ہو رہا تھا کہ نزاع اس بات میں ہوگا کہ مشترک سے جمیع معانی مراد لیا جائے یعنی جو لفظ معنی واحد کے لئے وضع ہے ذکر کیا جائے، اور جمیع معانی ارادہ کیا جائے مجازاً علاقہ

کلیت اور جزئیت کی وجہ سے، تو یہ نزاع بھی باطل ہے اس لئے کہ اس معنی کے ساتھ عموم بالابفاق جائز ہے، حاصل دفع یہ ہے کہ مراد جمیع معانی نہیں ہے بلکہ ہر ہر معنی علی سبیل الاستقلال مراد ہے۔ احناف کی دلیل اول یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم جائز نہیں کیوں۔

اس لئے کہ عموم اگر جائز ہو جائے تو لازم آئے گا۔ التفات الذہن فی ان واحد الی معان کثیرہ حالانکہ ذہن بسیط ہے وہ ان واحد میں امور متعددہ کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا تو التفات الذہن فی ان واحد الی معان متعددہ باطل لہذا مشترک کا عموم بھی باطل ہے۔

اس دلیل پر اعتراض ہے۔

اعتراض: کہ جناب! عام کے اندر بھی التفات الذہن الی امور متعددہ آتا ہے تو پھر عام میں بھی عموم ناجائز ہونا چاہئے حالانکہ عام میں جائز ہے تو مشترک میں بھی جائز ہونا چاہئے۔

جواب: عام اور مشترک کے درمیان فرق ہے۔ عام میں ایک امر کلی ہوتا ہے جو معنی کثیرہ کے لئے شامل ہوتا ہے تو وہاں ذہن کا التفات امور کثیرہ کی طرف بواسطہ امر کلی ہوتا ہے اس لئے التفات امور کثیرہ کی طرف لازم نہیں آتا اور مشترک میں امر کلی جامع نہیں ہے بلکہ ہر ہر معنی پر استقلالاً دلالت ہوتی ہے۔ دلیل ثانی احناف کی یہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں، اس لئے کہ لفظ مشترک کو جو وضع کیا ہوگا معانی کثیرہ کے لئے تو یہ وضع یا تو بشرط شئی ہوگا یعنی اقتران کے لحاظ سے ہوگا یا بشرط لاشئی ہوگا۔ یعنی بلا اقتران

کے ہوگا۔ یا لاشئنی ہوگا یعنی اقتران اور عدم اقتران کا لحاظ نہ ہوگا اور یہ تینوں باطل ہیں اگر مشترک کا وضع مع الاقتران ہو تو یہ بدہمتہ باطل ہے اس لئے کہ پھر لازم آتا ہے کہ استعمال مشترک معنی واحد میں عند قیام القرینۃ مجاز ہو حقیقتہ نہ ہو اور یا یہ کہ معنی واحد میں استعمال صحیح نہ ہو حالانکہ یہ باطل ہے۔

اور اگر دوسری صورت ہو بشرط لاشئنی یعنی بلا اقتران تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ پھر اس صورت میں اگر عموم آجائے تو اجتماع المقضین لازم آئے گا اور اگر نہ اقتران اور نہ عدم اقتران ہو تو اجتماع المقضین لازم آئے گا اس لئے کہ اس تیسری صورت کا رجوع دوسری صورت کی طرف ہے اس لئے کہ وضع عبارت ہے تخصیص اللفظ بالمعنی سے تو ہر وضع تقاضا کرتا ہے کہ لفظ سے معنی موضوع لہ ہی ارادہ کیا جائے اب اگر عموم آجائے اور معانی کثیرہ ارادہ کیا جائے تو اجتماع التامین آئے گا اس لئے کہ وضع تقاضا کرتا ہے کہ معنی موضوع لہ ہی ارادہ ہو نہ کہ دوسرا معنی حالانکہ عموم تقاضا کرتا ہے کہ معنی آخر بھی ارادہ ہو۔

(۱) اور شوافع کہتے ہیں کہ عموم جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک عموم کے لئے صالح ہے جیسا کہ لفظ عام عموم کے لئے صالح ہے تو احد ہما میں جواز عموم اور دوسرے میں عدم جواز تحکم ہے۔

جواب: لفظ مشترک عموم کے لئے صالح نہیں ہے ورنہ استدراک والی خرابی لازم آئے گی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ان اللہ و ملائحتہ یصلون علی النبی (الایۃ) اس آیت میں صلوٰۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے تو رحمت مراد ہے اور ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو استغفار مراد ہوتا ہے تو یہ ایک لفظ ہے اس سے دو معنی مراد ہیں۔ علی سبیل الاستقلال تو معلوم ہوا کہ مشترک میں عموم ہوتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ عموم مجاز ہے عموم مشترک نہیں ہے۔ عموم مجاز وہ ہوتا ہے کہ آپ لفظ سے ایک ایسا معنی مراد لے لیں جو دونوں کو شامل ہو تو یہاں یصلون یعتون کے معنی میں ہے اور اعتناء کا طریقہ ہر ایک کا الگ الگ ہے حقیقۃً کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ جو لوگ عموم کے قائل ہیں ان کے دو فرقے ہیں ایک مجازاً عموم کے قائل ہیں اور دوسرے حقیقۃً عموم کے قائل ہیں۔ مصنف مجازاً عموم کے قائل ہیں لیکن حقیقۃً نہیں ہیں۔

المرتجل قیل من المشترك-

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن نے کثیر المعنی کے افراد بیان کئے ہیں ان میں حصر غیر صحیح ہے اس لئے کہ کثیر المعنی کا ایک فرد مرتجل بھی ہے جو ماتن نے ذکر نہیں کیا۔

مرتجل: ارتجال سے ہے معنی کسی بات کو بغیر سوچے سمجھے کہنا اور اصطلاح میں وہ لفظ ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کے لئے وضع ہو اس کو دوسرے معنی

میں بغیر مناسبت کے استعمال کیا جائے جیسے کہ جعفر ہے، ابتداء میں نہر کے لئے وضع تھا پھر آدمی کا نام ہوا پھر ایک قسم کی پھل کے لئے پھر گھوڑے کے لئے جیسے کہا جاتا ہے کہ جعفر فی جعفر علی جعفر یا کل جعفر۔

جواب: قیل من المشترك بعض کہتے ہیں کہ یہ مشترک میں داخل ہے اس لئے کہ معنی ثانی میں استعمال صحیح ہے حالانکہ علاقہ نہیں ہے اور استعمال صحیح بغیر علاقہ دلیل وضع جدید ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مشترک ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ منقول میں داخل ہے اس لئے کہ استعمال معنی ثانی میں صحیح ہے وضع نہ ہونے کے باوجود اور استعمال صحیح بغیر وضع دلیل ہے وجود علاقہ کا، تو منقول میں داخل ہوگا اور عند البعض یہ مستقل قسم ہے مشترک نہیں ہے، اس لئے کہ تعدد وضع نہیں ہے اور منقول اس لئے نہیں ہے کہ علاقہ نہیں ہے، رہ گیا یہ اعتراض کہ پھر کثیر المعنی کا حصر مذکورہ اقسام میں غیر صحیح ہے تو جواب یہ ہے کہ حصر اقسام مشہورہ کا ہے اور مرتجل قسم غیر مشہورہ ہے۔

والا: یعنی کثیر المعنی اگر ہر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کے ساتھ وضع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا معنی ثانی میں مشہور ہوگا اس حیثیت سے کہ معنی اول اس سے بغیر قرینہ سمجھ میں نہیں آئے گا، یا معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوگا بلکہ فہم معنی ثانی تو محتاج ہوگا قرینہ کی طرف اور فہم معنی اول قرینہ پر موقوف نہیں ہوگا اگر مشہور ہو معنی ثانی میں تو یہ منقول ہوگا اگر ناقلاً اہل شرع ہو کلفظ الصلاة تو یہ منقول شرعی ہوگا۔ اور اگر ناقلاً اہل عرف خاص ہو اہل شرع نہ ہو کلفظ الفعل مثلاً تو یہ منقول عربی خاص ہوگا اور اگر ناقلاً

اہل عرف عام ہو تو یہ منقول عرف عام ہو گا کلفظ الداہیۃ۔

اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہ ہو تو حقیقتہ و مجاز و سیاقی۔

قال سیبویہ والا فحقیقتہ و مجاز

مترشح المعنی کی بحث چل رہی تھی۔ اس کے دو اقسام بیان ہو گئے تھے۔

مشترک اور منقول۔

کہ لفظ مفرد ابتداءً الگ الگ وضع کے ساتھ وضع ہو گا یا نہیں اگر ہو تو مشترک اور اگر ابتداءً الگ الگ وضع کے ساتھ وضع نہ ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا، اگر مشہور فی المعنی الثانی ہو تو منقول ہو گا، اور اگر مشہور فی المعنی الثانی نہ ہو تو پھر اگر معنی اول میں استعمال ہو تو حقیقتہ ہو گا۔ اور اگر معنی ثانی میں استعمال ہو تو مجاز ہو گا اور منقول کی تین اقسام تھے۔ منقول شرعی اور منقول عرفی پھر منقول عرفی کی دو قسمیں تھیں۔ منقول عرفی خاص، اور منقول عرفی عام۔

قال سیبویہ سے ماتن نے اختلاف کی طرف اشارہ کیا۔ اختلاف سیبویہ اور جمہور کے درمیان ہے۔

سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ اعلام سب کے سب منقولات میں سے ہیں اور جمہور کہتے ہیں کہ اعلام سب کے سب منقولات نہیں ہیں بلکہ معنی موضوع لہ اور منقول میں اگر مناسبت موجود ہو جیسے عبد اللہ اور تابع شرأیا جعفر وغیرہ تو وہ منقول ہے اور اگر مناسبت موجود نہ ہو تو مرتجل میں داخل ہیں۔ اعلام میں تو ایک معنی لغوی ہوتا ہے اور ایک معنی بعد میں متعین ہوتا۔

بعض نے کہا ہے کہ سیبویہ اس لئے اس کا قائل ہوا ہے کہ اس کے

نزدیک وہ اعلام جو عرب فصحاء نے وضع کیا ہو وہ منقولات ہیں۔ مطلق اعلام کو منقولات نہیں کہتے ہیں۔

اور اہل عرب نے جس کو وضع کیا ہو وہ منقولات میں سے اس لئے ہے کہ اہل عرب معنی لغوی اور موضوع لہ میں مناسبت کی وجہ سے وضع کرتے ہیں اس وجہ سے سیبویہ نے کہا کہ اعلام سب کے سب منقولات ہیں۔ لیکن صحیح بات یہ نہیں ہے بلکہ سیبویہ مطلق اعلام کو منقولات کہتا ہے اور یہ تخصیص جس نے کیا صحیح نہیں ہے۔

اگر معنی ثانی میں لفظ مشہور نہ ہو اور معنی اول میں استعمال ہو تو وہ حقیقتہً ہے اور اگر معنی موضوع لہ کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہے۔ باقی وجہ تسمیہ حقیقتہً و مجاز کا واضح ہے۔ ماتن نے منہیہ میں کہا ہے کہ ظاہرہ یقتضیٰ ان یکون اللفظ قبل الاستعمال حقیقتہً و مجازاً۔

یعنی اس عبارت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ لفظ قبل الاستعمال معنی اول میں حقیقتہً بن سکتا ہے اور معنی ثانی میں مجاز بن سکتا ہے لیکن مشہور مذہب اس کے خلاف ہے کہ قبل الاستعمال کوئی لفظ نہ حقیقتہً ہے اور نہ مجاز ہے۔

ظاہر تو یہ ہے کہ حقیقتہً اور مجاز بن سکتا ہے لیکن وجہ ظہور کیا ہے وہ یہ کہ ماتن نے حقیقتہً اور مجاز کو ان اشتہار فی الثانی سے استثناء کیا ہے یعنی اگر لفظ معنی ثانی میں مشہور نہ ہو تو حقیقتہً ہے معنی اول میں اور مجاز ہے معنی ثانی میں اور عدم شہرت کبھی عدم استعمال کثیر سے ہوتا ہے اور کبھی عدم استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استعمال سے پہلے لفظ حقیقتہً اور

مجاز بن سکتا ہے۔

مشہورین کا مذہب یہ ہے کہ لفظ استعمال سے پہلے حقیقتہً اور مجاز نہیں بن سکتا۔

اعتراض : ماتن پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس نے مشہورین سے اختلاف کیوں کیا۔ جبکہ مشہورین سے اختلاف بلا باعث قوۃ خطاء میں ہوتا ہے اور نیز اتفاق اختلاف سے بہتر ہوتا ہے۔

جواب : ماتن کا اختلاف بلا باعث نہیں ہے۔ بلکہ باعث موجود ہے وہ یہ کہ مشہورین کا مسلک مورد اعتراض ہے اور ماتن کا مسلک اعتراض سے پاک ہے۔

مشہورین پر اعتراض ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایسا ہو کہ وہ ہر ہر معنی کے لئے وضع نہ ہو بلکہ ایک معنی کے لئے وضع ہو لیکن اس کا دوسرا معنی بھی ہے جس میں مستعمل نہیں ہو تو یہ لفظ معنی ثانی کے اعتبار سے مشترک نہیں بن سکتا اس لئے کہ وضع نہیں ہے اور حقیقتہً اور مجاز بھی نہیں بن سکتا منقول بھی نہیں بن سکتا اس لئے کہ معنی ثانی میں مشہور نہیں ہے اور مجاز اس لئے نہیں کہ استعمال نہیں ہے تو متعثر المعنی کا حصر اقسام مذکورہ میں صحیح نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ قبل الاستعمال حقیقہً اور مجاز بن سکتا ہے اور ماتن کے مسلک پر اعتراض وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ ماتن کے نزدیک معنی ثانی مجاز ہے، اگرچہ استعمال نہیں ہوا ہے تو ماتن کا مشہورین سے اختلاف کرنے پر یہ باعث ہے۔ اس لئے یہ قوۃ خطاء میں نہیں ہے۔

قوله ولا بد من علاقة الخ : اس عبارت سے ماتن ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے وہ یہ کہ جب لفظ معنی حقیقی کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا اس کے لئے وضع جدید ہوگیا نہیں اگر وضع جدید کے ساتھ مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہنا صحیح نہیں ہے اور اگر بغیر وضع مستعمل ہو تو پھر معنی سمجھ میں نہیں آئیگا اور استعمال بھی غیر صحیح ہوگا اس لئے کہ استعمال صحیح بغیر وضع نہیں ہوتا اور فہم معنی بھی بغیر وضع نہیں ہوتا۔

جواب : وضع جدید نہیں ہے اور معنی سمجھ میں آئے گا۔ علاقہ کی وجہ سے دونوں معنوں کے درمیان علاقہ ہوگا جس کی وجہ سے معنی سمجھ میں آئے گا۔ پھر علاقہ اگر تشبیہ کا ہو تو مجاز مستعار ہوگا جس کو استعارہ بھی کہتے ہیں اور اگر کوئی اور علاقہ ہو تو مجاز مرسل ہوگا استعارہ کہا جاتا ہے لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کے لئے استعارہ پر لینا اور اسی وجہ سے مجاز مستعار کو مجاز مستعار کہتے ہیں۔

اور مرسل کہ جس میں تشبیہ چھوڑ دیا گیا ہو اس لئے کہ مرسل کا معنی ہے چھوڑا ہوا۔ تشبیہ کا لغوی معنی الدلالة علی مشارکتہ امر لامر فی معنی۔ تشبیہ اصطلاحی بھی دلالت ہے جب استعارہ ممکنہ، مصرعہ اور تجرید کے طور پر نہ ہو۔

استعارہ مصرعہ : کہ ذکر مشبہ ہو اور مراد مشبہ ہو اس قرینہ سے کہ مشبہ کے لوازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہو جیسے کہ رائیت اسدانی الحمام یہاں

اسد سے ر جل شجاع مراد ہے، اس استعارہ کو مصرحہ اس لئے کہتے ہیں کہ رکن اعظم جو مشبہ بہ ہے وہ مذکور ہے۔

استعارہ ممکنہ: کہ ایک شئی کا دوسرے شئی کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ مشبہ مذکور ہو اور مشبہ بہ کو حذف کیا جائے اور مراد مشبہ سے مشبہ بہ ہو اور لوازم مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا اس پر قرینہ ہو۔ جیسے کہ اذا انشبت المنیۃ اظفارھا الفیت کل تمیمۃ لا تنفع جب موت نے اپنے ناخن گاڑ دیئے تو میں نے پایا کہ کوئی تعویذ گنڈے کار آمد نہیں، تو منیۃ یعنی موت کی ناخن والے کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی سبع کے ساتھ پھر مشبہ بہ یعنی سبع کو حذف کیا ہے اور مشبہ یعنی موت سے سبع ادعائی ارادہ کیا ہے قرینہ یہ ہے کہ سبع کی لوازم کو موت کے لئے ثابت کیا ہے۔

تجرید: کہ ایک چیز کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اس طریقہ پر کہ اداة تشبیہ کو حذف کیا جائے جیسے زید اسد پھر استعارہ مصرحہ کے لئے ساتھ اقسام ہیں جو تین تقسیمات سے حاصل ہیں۔ اقسام یہ ہیں (۱) اصلہ (۲) تبعیہ (۳) تھقیہ (۴) تخیلیہ (۵) مطلقہ (۶) مجردہ (۷) مرشحہ اور تقسیمات یہ ہیں کہ لفظ مشبہ بہ یا مشتق ہو گا یا مشتق نہیں ہو گا اگر ثانی ہو تو استعارہ اصلہ، اس لئے کہ تشبیہ بالذات اور بالاصالتہ ہے جیسے رائت اسد اور اگر اول ہو تو تبعیہ ہے اس لئے کہ تشبیہ مشتقات میں مبادی کے واسطے سے ہے جیسے نطق الحال یہاں نطق کا استعارہ دلت کے لئے بواسطہ استعارہ نطق ہے والالتہ کے لئے۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ مستعار لہ یا موجود

ہوگا حقیقۂ حساً اور عقلاً دونوں، یا فقط عقلاً اور یا موجود حقیقۂ نہیں ہوگا بلکہ تخیلاً ہوگا فقط، اول کو استعارہ تحقیقہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ مستعار لہ حقیقۂ موجود ہے جیسے رائیت اسدایہاں مستعار لہ ر جل شجاع موجود ہے عقلاً و حساً اور جیسے اھدنا الصراط المستقیم یہاں مستعار لہ ملتہ اسلامیہ فقط عقلاً موجود ہے اور ثانی کو استعارہ تخیلہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ مستعار لہ تخیلاً موجود ہے جیسے انشبت المنیۃ اظفارہا یہاں مستعار لہ سبع ادعائی ہے اور وہ تخیلاً موجود ہے۔

تقسیم ثالث یہ ہے کہ تشبیہ یا مقارن ہوگا ملائمت مستعار لہ کے ساتھ یا ملائمت مستعار منہ کے ساتھ اور یا کسی کے ساتھ بھی مقارن نہیں ہوگا اگر ثالث ہو تو یہ مطلقہ ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے جیسے رائیت اسد" اور اگر اول ہو تو یہ مجردہ ہے، اس لئے کہ تزیین سے مجرد ہے اس لئے کہ استعارہ ملائمت مستعار منہ کے ساتھ مزین ہوتا ہے جیسے لدی اسد شاکى السلاح مقذف۔ لہ البد اظفارہ لم تقلم یہاں اسد سے ر جل شجاع مراد ہے جو کہ ر جل کے ملائمت کے ساتھ مقارن ہے یعنی سلاح، اور اگر ثانی ہو تو مرثعہ ہے اس لئے کہ ترشح تزیین کو کہتے ہیں اور یہ استعارہ بھی مستعار منہ کے ملائمت کے ساتھ مزین ہے جیسے فمارحت تجار تہم یہاں شراء کا استعارہ استبدال کے لئے کہا ہے اور مستعار منہ کے ملائمت کے ساتھ مقارن ہے اس لئے کہ ریح شراء کے ملائمت میں سے ہے۔

بجاز مرسل کے علائق چوبیس میں منحصر ہے اور ایک تشبیہ کا علاقہ ہے۔

لہذا کل پچیس علاقے ہو گئے۔

- ۱- اطلاق السبب علی المسبب جیسے غیث کا اطلاق نباتات پر۔
- ۲- اطلاق المسبب علی السبب جیسے اطلاق الخمر علی العنب۔
- ۳- اطلاق الكل علی الجزء جیسے اطلاق الاصابع علی الاناہل۔
- ۴- اطلاق الجزء علی الكل جیسے اطلاق الرقبة علی الذات۔
- ۵- اطلاق الملزوم علی اللازم جیسے نطق دلالت پر۔
- ۶- اطلاق اللازم علی الملزوم جیسے شد الازار علی الاعتزال من النساء۔
- ۷- اطلاق المقید علی المطلق جیسے اطلاق المشفر الموضوعۃ لشفۃ الابل علی مطلق الشفۃ۔
- ۸- اطلاق المطلق علی المقید جیسے اطلاق الیوم علی یوم القیامۃ۔
- ۹- اطلاق الخاص علی العام کا اطلاق الدابة علی مطلق الحيوان باعتبار الوضع الاصطلاحی اس لئے کہ دابة عرف میں ذبات قوائم اربعہ کو کہتے ہیں۔
- ۱۰- اطلاق العام علی الخاص کا اطلاق الدابة علی الحمار باعتبار الوضع اللغوی۔
- ۱۱- حذف مصناف جیسے واسل القریتہ ای اهل القرية۔
- ۱۲- مجاورت جیسے جرى المیزاب اطلاق المیزاب علی الماء۔
- ۱۳- حذف مضاف الیہ جیسے حینذ، یومذ۔
- ۱۴- تسمیۃ الشئى باعتبار ما یكون جیسے فاضل کا اطلاق طالب پر۔
- ۱۵- تسمیۃ الشئى باعتبار ما کان جیسے اطلاق الیتیم علی البالغ۔
- ۱۶- اطلاق المطرف علی الطرف جیسے اطلاق الکوزۃ علی الماء۔

- ۱۷- اطلاق الظرف علی المظروف جیسے نفی رحمتہ اللہ کا اطلاق جنت پر۔
- ۱۸- اطلاق اسم آلہ الشئ علیہ جیسے لسان کی دلالت ذکر پر۔
- ۱۹- اطلاق احد البدلین علی الآخر جیسے دم علی الدیۃ۔
- ۲۰- اطلاق شیء المعرف علی المعرف۔
- ۲۱- اطلاق احد الضدین علی الآخر جیسے بصیر کا اعمیٰ ہر۔
- ۲۲- الزیادۃ جیسے یس کملہ شی۔
- ۲۳- مطلق حذف۔
- ۲۴- النکرۃ فی الاثبات للعموم۔
- ۲۵- تشبیہ۔

ولا یشترط سماع الجزئیات

جزئیات کا سماع مجاز کے اندر عرب اہل فصاحت و بلاغت سے ضروری نہیں ہے۔ البتہ مجاز کے انواع کا سماع ضروری ہے۔

لا یشترط الخ سے ماتن رد کرتا ہے، ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مجاز کی جزئیات کا سماع ضروری ہے جہاں سنا گیا ہو کہ فلاں لفظ کو مجاز میں استعمال کرتے ہیں اس کو ہم بھی مجاز میں استعمال کریں گے اور جس لفظ کا عرب اہل فصاحت و بلاغت سے نہ سنا گیا ہو کہ یہ مجاز ہے تو اس کو مجاز میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ٹکڑے کا اطلاق انسان طویل پر ہو سکتا ہے لیکن حجر طویل پر نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ حجر طویل کے لئے عرب عرباء سے یہ نہیں سنا گیا ہے اور انسان طویل کے لئے عرب عرباء سے سنا گیا ہے تو

اس پر اطلاق جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مجاز کے جزئیات کا عرب اہل فصاحت سے سننا ضروری ہے۔ ماقن نے ان پر رد کیا اور کہا لا یشترط سماع الجزیات حاصل یہ ہے کہ اگر علاقہ صحیح مجاز کے پچیس علاقوں میں سے کوئی بھی موجود ہو تو استعمال صحیح ہوگا اس میں سماع ضروری نہیں۔ رہ گئی یہ بات کہ خلع کا اطلاق انسان طویل پر صحیح ہے اور حجر طویل پر صحیح نہیں ہے، حالانکہ طول کا علاقہ دونوں میں موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں علاقہ صرف طول نہیں ہے بلکہ میلان الی السفل بھی ہے جو کہ انسان اور خلع میں پایا جاتا ہے، حجر اور خلع میں نہیں پایا جاتا اس لئے حجر پر صحیح نہیں ہے اور اسی طرح قطع راس سے انسان باقی نہیں رہ سکتا اور خلع بھی نہیں رہ سکتا تو اس مناسبت کی وجہ سے اطلاق صحیح ہے اور حجر کے اندر یہ مناسبت نہیں ہے۔ لہذا حجر بخلع کا اطلاق غیر صحیح ہے تو اس لئے اطلاق نہیں ہے کہ سماع نہیں ہے بلکہ اس لئے اطلاق نہیں ہے کہ اس میں علاقہ موجود نہیں ہے۔

نعم موجب الخ: البتہ مجاز کے انواع کا سننا ضروری ہے۔ یعنی سبب مسبب میں یا مسبب سبب میں یا جزء کل میں یا کل جزء میں وغیر ذالک۔

وعلامۃ الحقیقۃ الخ: حقیقۃ کی علامت اور نشانی کیا ہے۔ آپ کیسے پہچانیں گے کہ یہ کیا ہے۔ مجاز ہے یا حقیقۃ ہے۔ تو وہ علامت ایک تبادلہ ہے کہ ذہن عجلت سے اس معنی کے طرف جاتا ہے تو ذہن کا یہ عجلت کے ساتھ سبقت کرنا علامت ہے اس بات پر کہ یہ اس لفظ کا معنی حقیقی ہے، اس لئے کہ مجاز جلدی سمجھ میں نہیں آتا ہے اور دوسری علامت قرینہ سے خالی ہوتا ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ یہ دونوں ایک علامت ہے تو اس صورت میں واو مع کے معنی میں ہوگا یعنی التبادر مع العراء عن القرینہ بغیر قرینہ کے فوراً سمجھ میں آجائے اور اگر الگ الگ علامتیں ہوں تو پھر واو عاطفہ ہے۔ ایک تبادر ہے اور دوسرا عراء عن القرینہ ہے۔ پہلی علامتہ معنی کے لئے بالذات، لفظ کے لئے بالتبع ہے اور ثانی بالکس ہے، یہ فرق ہے دونوں میں۔

وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل

اور مجاز کی پہچان کی علامت اطلاق علی المستحيل ہے۔ یعنی ایسے معنی پر اطلاق ہو کہ اس لفظ سے حقیقی معنی مراد لینا محال ہو۔ جیسے کہ رائیت اسدا یرمی۔ تو یہاں اسد سے حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا بلکہ مجازی ہی ہوگا، اس لئے کہ حیوان مفترس سے رمی غیر متصور ہے یہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ صاحبین کے نزدیک معنی مجازی کی صحت کے لئے امکان معنی حقیقی شرط ہے، اس لئے اگر کسی نے اپنے غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہو ہذا البنی کہہ دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

و استعمال اللفظ فی بعض المسمیٰ كالدابته علی الحمار

اور مجاز کی دوسری علامتہ یہ ہے کہ لفظ مستعمل ہو جائے۔ بعض مسمیٰ میں جیسے عام خاص میں مستعمل ہو جائے جیسے کہ اطلاق دابہ علی الحمار اور اس میں دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ عام کو عموم سے ملحوظ کیا جائے اور خاص کو خصوص کے لحاظ سے ملحوظ کیا جائے اور خاص کے اندر عام کی تسریدیت کا

لحاظ نہ کیا جائے۔

تو اس طرح کا استعمال مجاز ہو گا کہ عام ذکر ہو اور مراد خاص ہو۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خاص ملحوظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ عام کا فرد ہو اور عام کو اس حیثیت سے کہ یہ خاص پر مشتمل ہے۔ اس طرح اگر استعمال ہو جائے تو یہ حقیقت ہو گا اگر فردیت اور اشتغال کا لحاظ ہو۔ مذکورہ عبارت پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: مجاز کے لئے تو بہت سارے علاقے ذکر کئے تھے۔ ان تمام میں سے صرف ذکر عام مراد خاص بیان کر کے باقی کو چھوڑ دیا کیوں۔

جواب: اس علاقے کو ذکر کیا اور مابقی کو چھوڑ دیا، اس لئے کہ مابقی علاقے اطلاق علی المستحیل سے معلوم ہو جاتے ہیں، خلاف اس علاقہ کے کہ اطلاق عام علی الخاص مستحیل نہیں ہے بلکہ صحیح بطریق الحقیقہ ہے اس لئے مصنف نے صرف اس علاقہ کو ذکر کیا۔

والنقل و المجاز اولی من الاشتراك

چونکہ مشترک منقول حقیقہ مجاز ہر ایک کی بحث ماقبل کثیر المعنی کے افراد میں ہوا۔ اب اگر کوئی لفظ ان میں دائر ہو جائے تو ترجیح کس کو ہو گی۔ جبکہ لفظ کا معنی اول بھی ہے اور معنی ثانی بھی ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ معنی ثانی کے لئے وضع ہے یا نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں کہ استعمال اس میں مشہور ہے یا نہیں ہے اور دونوں کے درمیان علاقہ بھی معلوم نہیں ہے۔ تو کہا کہ العقل و المجاز اولی من الاشتراك کہ نقل اور مجاز اشتراك سے اولی ہے اس لئے کہ

نقل اور مجاز کثیر ہے مشترک سے اور مشترک محل للفہم ہے تو بہتر یہی ہے کہ نقل اور مجاز کو مشترک سے اولیٰ قرار دے۔ باقی نقل اور مجاز میں ترجیح کس کو ہوگی تو کہا کہ

”والمجاز اولیٰ من النقل“

مجاز نقل سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ ایک تو مجاز ابلاغ ہوتا ہے منقول سے، دوسری بات یہ کہ مجاز کا استعمال بنسبت منقول کے کثیر ہے۔ تیسری بات یہ کہ مجازات اور کنایات کے اندر دعویٰ کے ساتھ دلیل بھی ہوتی ہے۔ خلاف منقول کے۔

قولہ والمجاز بالذات الخ اسم میں یعنی مصدر اور اسم جامد میں مجاز بالذات ہوتا ہے، اسم سے مراد وہ ہے جو مشتق نہ ہو اور بالذات کا مطلب یہ ہے کی کہ جس میں واسطہ فی الثبوت معروض الحکم نہ ہو اگرچہ واسطہ صغیر یہ موجود ہو۔ فعل اور تمام مشتقات میں مجاز مبادی کے واسطہ سے ہوتا ہے تو نطق اور ناطق کا استعارہ دلت اور دال کے لئے یواسطہ استعارہ نطق ہے دلالت کے لئے اور ادوات کے اندر مجاز یواسطہ متعلق معنی ہے، متعلق سے متعلق نحوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جو تفصیل کے وقت معنی حرف سے اس کے ساتھ تعبیر کیا جائے، جسے ظرفیۃ اس قول کے اندر کہ الفاء للظرفیۃ۔ ظرفیۃ خاص فاء کا معنی ہے اور ظرفیۃ مطلق متعلق معنی فاء ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ لا صلیعکم فی جذوع الخمل مجاز یواسطہ استعارہ ظرفیۃ ہے استعلاء کے لئے۔

و تكثر اللفظ مع اتحاد ترادف مختلف فيه

اگر الفاظ کثیر ہو معنی واحد ہو تو اس کو ترادف کہتے ہیں۔ اب تک تو یہ بیان تھا کہ لفظ واحد ہو اور معنی کثیر ہو، تو ”ماتن“ نے اس کے اقسام بیان کئے اور یہاں سے یہ بیان کرتا ہے کہ الفاظ متعدد ہوں، اور سب کے سب ایک معنی میں شریک ہو اور اگر الفاظ کثیر ہو اور معنی بھی کثیر ہوں، تو اس کو بتائیں کہتے ہیں۔ ظہور کی وجہ سے مصنف نے اس کا ذکر ترک کیا، بہر حال لفظ کا منکثر ہونا باوجود اس کے کہ معنی ایک ہو اس کو ترادف کہتے ہیں۔ یاد رہے کہ اتحاد فی المعنی المطابقی میں ترادف مراد ہوگا اگر دو لفظ ایسے ہو جو معنی تضمنی یا التزامی میں شریک ہو تو اس کو ترادف نہیں کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور حمار کا معنی تضمنی ایک ہے۔ لیکن ترادف نہیں ہے اس لئے کہ معنی مطابقی میں اتحاد نہیں ہے۔ اس طرح معنی التزامی میں اگر اتحاد ہو تو ترادف نہیں ہوگا۔ جیسے کہ شمس اور ناراں کا معنی التزامی حرارت ہے۔ اس میں ترادف نہیں ہے اس لئے کہ معنی مطابقی میں اتحاد نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ دونوں لفظوں کا معنی مطابقی میں اتحاد ہو اور ہر ایک لفظ علی سبیل الاستقلال اس معنی پر دلالت کرتا ہو۔ تب تو ترادف ہوگا ورنہ ترادف نہیں ہوگا۔ اگر ان میں ایک لفظ استقلالاً دلالت نہیں کرتا بلکہ تابع بن کر دلالت کرتا ہو، تو مترادف نہیں ہوگا۔ جیسے کہ روٹی موٹی، چائے مائے یہ ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تابع بن کر اس پر دلالت کرتا ہے۔ الگ

الگ اور مستقلاً اس پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

تابع اور مترادف میں دو وجوہ سے فرق ہے، ایک یہ کہ تابع عربی میں مترادف نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ استقلالاً دلالت نہیں کرتا۔ مترادف استقلالاً دلالت کرتا ہے۔ دوسرا یہ کہ تابع کے لئے ضروری ہے کہ متبوع کے ہم وزن ہو اور مترادف میں ہم وزن ہونا ضروری نہیں جیسے قعود اور جلوس اور اسد اور غنفر۔

وذاک واقع۔ مترادف واقع ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں بعض کہتے ہیں کہ مترادف واقع نہیں ہے۔ مترادف دنیا میں مفقود ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مترادف آجائے اور آپ اس کے قائل ہیں تو وضع مستدرک (میکار) ہو جائے گا اور استدراک وضع باطل لہذا مترادف بھی باطل، اس لئے کہ مثلاً ایک لفظ ہے اس سے معنی سمجھ میں آرہا ہے تو پھر اسی معنی کے لئے دوسرا لفظ کیوں وضع کرتے ہو۔ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ جبکہ پہلے لفظ سے معنی سمجھ میں آرہا ہے تو یہ استدراک ہے۔

لہذا جہاں پر آپ کو مترادف نظر آئے گا تو وہ اختلاف الذات والصفات کے قبیل سے ہوگا کہ ایک لفظ ذات کے لئے وضع ہے اور دوسرا لفظ صفت کے لئے وضع ہے۔ لہذا وہ مترادف نہیں ہوگا۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ مترادف واقع ہے۔ اس لئے کہ قعود اور جلوس کا ایک معنی ہے۔ جو کہ ہم دیکھ رہے ہیں۔

آپ کا یہ کہنا کہ استدراک لازم آتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ استدراک

نہیں ہے بلکہ اس میں فائدہ ہے۔ ایک فائدہ تو یہ ہے کہ وسائل کثیر ہو جائیں گے۔ کیونکہ مقصد تو الفاظ کے وضع سے افہام و تفہیم ہوتا ہے۔ اگر کثیر الفاظ موجود ہوں تو کوئی دشواری نہیں ہوگی اور اگر کثیر الفاظ کا ذخیرہ نہ ہو تو ایک لفظ اگر بھول جاؤ گے تو پھر کیا کرو گے۔ لہذا وضع ’مستدرک‘ نہیں ہے۔ استدراک تو وہاں ہوتا ہے جہاں پر کوئی فائدہ نہ ہو۔ والتوسع فی الخ: دوسرا فائدہ یہ ہے کہ توسع فی محال البدیع ہوگا۔ علم بدیع کے اندر آپ کے لئے نظم و نثر میں آسانی ہوگی۔

علم بدیع میں مترادف کبھی تجنیس کے لئے آتا ہے۔ جیسے اشتريت البرو انقصة، فی البر اور کبھی قلب کا اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی مقلوب کر دیتے ہیں۔ جیسے و ربک فحمر جو حروف ربک میں ہیں۔ وہی حروف فحمر میں ہیں۔ تو ان حروف میں قلب کر دیا ہے۔

اور کبھی جمع کے لئے آتا ہے جیسے ما اقرب مات وما بعد ما فات اور کبھی قافیہ کے اعتبار کے لئے آتا ہے۔

ولا یحب فیہ یقال صلی علیہ ولا دعا علیہ

یہاں تین مذاہب ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ مترادفین میں سے ایک مترادف دوسرے مترادف کا قائم مقام کرنا جائز نہیں یعنی ایک مترادف کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرے مترادف کو رکھ دیں، اگرچہ ایک لغت میں ہو یہ جائز نہیں ہے۔

(۲) بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ ایک مترادف کو دوسرے کی جگہ قائم

کرنا اس کی صحت واجب ہے۔ یعنی ایک کو دوسرے کی قائم مقام بنایا جاسکتا ہے۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک لغت میں ہو تو واجب ہے اور اگر الگ الگ لغات میں ہو تو واجب نہیں ہے۔

ماتن کے نزدیک چونکہ پہلا مذہب راجح تھا تو اس کو اختیار کیا اور اس پر دلیل بھی پیش کر رہا ہے کہ فان صحۃ الضم من العوارض الخ کہ ضم کی صحت تو عوارض میں سے ہے۔ یعنی ایک لفظ کو دوسرے کے ساتھ ملانا عوارض میں سے ہے۔ اس لئے کہ ایک مترادف ایک جگہ پر صحیح آئے گا اور دوسری جگہ پر صحیح نہیں آئے گا۔ جیسے کہ صلی علیہ کہہ سکتے ہیں اور دعا علیہ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ حالانکہ یہ مترادفین یعنی صلّو ء اور دعا دونوں کا ایک معنی ہے لہذا مترادفین میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ پر قائم کرنے کی صحت واجب نہیں ہے۔ لیکن یہ ہر جگہ پر نہیں بعض جگہوں پر واجب ہوگا۔

اعتراض: جناب! جب ایک مترادف ایک دوسرے کی جگہ قائم مقام نہیں ہو سکتا تو مترادف کیسے ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ایک مترادف آسکتا ہے تو دوسرا کیوں نہیں آسکتا۔

جواب: مترادف اصل میں معنی میں ہے اور ضم میں اور صلہ میں، تو معنی کے اندر فرق آتا ہے معنی بجز جاتا ہے۔ تو مفردات میں اگر مترادف ہو تو ایک دوسرے کی جگہ قائم کر سکتے ہیں۔ لیکن مرکبات اور ترکیب میں ایک دوسرے کی جگہ قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں۔

اور یہ ایک دوسرے کی جگہ قائم کرنا قرآن مجید میں تو بالکل قطعاً نہیں کر سکتے ہیں یہ تو اتفاقی بات ہے اور حدیث میں ایک دوسرے کی جگہ قائم کر سکتے ہیں یا نہیں، اس میں دو قول ہیں ایک قول اثبات کا، اور دوسرا قول نفی کا ہے۔

هل بن المفرد الخ: مفرد اور مرکب میں مترادف ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔

(۱) ایک مذہب تو جمہور کا ہے کہ مترادف مفرد اور مرکب میں نہیں ہو سکتا ہے۔

(۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ مترادف ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ انسان اور حیوان ناطق۔ ایک مفرد ہے اور دوسرا مرکب ہے دونوں میں مترادف ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ مترادف ہو سکتا ہے۔ وہ معنی کو دیکھتے ہیں کہ دونوں کا معنی ایک ہے۔ اجمال اور تفصیل کو نہیں دیکھتے ہیں لیکن جمہور کہتے ہیں کہ مترادف نہیں ہو سکتا، ان کے ہاں معنی کو نہیں دیکھا جاتا ان کے ہاں اجمال اور تفصیل میں فرق ہے جیسے انسان اور حیوان ناطق تو حیوان ناطق انسان کی تفصیل ہے اور انسان اجمال ہے اس لئے مفرد اور مرکب میں مترادف نہیں ہے۔

و المركب ان صح السکوت الحکایة عن الواقع

مفرد کے احاطہ سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کو شروع کرتے ہیں۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اگر مرکب پر سکوت صحیح ہو تو مرکب تام اور اگر

سکوت صحیح نہ ہو تو مرکب ناقص، یاد رہے کہ صحت سکوت سے مراد یہ بھیہ مخاطب کو فائدہ تامہ پہنچ جائے اور وہ آگے کلام کا انتظار نہ کرے۔ جیسے کہ مسند اور مسند الیہ کا انتظار کیا جاتا ہے۔

واضح رہے کہ اس قید سے کہ مخاطب کو فائدہ تامہ پہنچ جائے، ایک تو ہم رفع ہو گیا۔ تو ہم یہ تھا کہ کوئی شخص تکلم کرے اور اس میں فائدہ تامہ نہ ہو اور اس پر مخاطب سکوت کرے کسی وجہ سے تو کیا یہ مرکب تام ہو گا۔ جواب یہ ہے کہ صحت سکوت سے مراد فائدہ تامہ پہنچ جائے اور وہ انتظار نہ کریں۔ جس طرح مسند کا انتظار عند ذکر المسند الیہ اور مسند الیہ کا انتظار عند ذکر المسند ہوتا ہے۔

اعتراض: اگر کلام کو ذکر کرے کہ ضرب زید عمر اس کلام پر تو سکوت نہیں ہوتا کیونکہ مخاطب پوچھ سکتا ہے کہ کہاں پر کس چیز سے، کس وقت میں وغیرہ وغیرہ اس پر سکوت تو نہیں ہوا تو پھر کیا یہ مرکب ناقص ہو گا۔

جواب: یہاں عام انتظار مراد نہیں بلکہ ایسا انتظار مراد ہے جو مسند اور مسند الیہ کا کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو سکوت ہو وہ مرکب تام ہے۔

مرکب تام کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) انشاء، (۲) خبر۔ اگر حکایت عن الواقع ہو۔ تو قضیہ اور خبر ہے، اور اگر ایجادِ عالم یوجد ہو، تو انشاء ہے۔

ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب بالضرورة

اس وجہ سے کہ حکایت ہو تو صدق اور کذب کا احتمال بھی ہو گا۔ اگر واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور اگر واقع کے موافق نہ ہو تو کذب ہے، اور

جس میں حکایت ہی نہ ہو تو صدق اور کذب کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔ جیسے کہ ”اشرب الماء“ اس کو نہ صدق کہہ سکتے ہیں اور نہ کذب۔

فقول القائل کلامی هذا..... تفصيلاً فہی الحکایہ

”و من ثم یوصف“ پر ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا۔ یہاں سے اس کا

جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر خبر صدق اور کذب کے ساتھ موصوف ہوتی ہے۔ لیکن یہ بات غیر صحیح ہے۔ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اس لئے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ کلامی هذا کاذب اور هذا میں اسی کلام کی طرف اشارہ ہو یعنی مشیر الیٰ نفسہ ہی ہو تو یہ خبر ہے لیکن نہ صادق اور نہ ہی کاذب ہے، اس لئے کہ یہ کلام اگر صادق ہو جائے یا کاذب ہو جائے تو اجتماع التقتضین لازم آئے گا اور اجتماع التقتضین باطل ہے۔ لہذا اس کلام کا صادق ہونا یا کاذب ہونا بھی باطل ہے۔

اجتماع التقتضین، اس لئے کہ اس کلام کا صدق مستلزم ہے کذب کے لئے اور کذب مستلزم ہے صدق کے لئے۔ اگر صادق مانو گے تو کاذب بنے گا اور اگر کاذب مانو گے تو صادق بنے گا لہذا جب صادق ہوگا تو لا کاذب ہوگا اور جب کاذب ہوگا تو لا صادق ہوگا تو معلوم ہوا کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب صدق کذب کے لئے اس طرح مستلزم ہے کہ اگر یہ صادق ہو تو یہ موجب ہے اور موجبہ وہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو۔ تو صدق یہ ہوگا کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اور کذب یہ ہوگا کہ محمول

موضوع کے لئے ثابت نہ ہو۔ اب اگر صادق مانو گے تو محمول یعنی کاذب، موضوع کے لئے ثابت ہو گا اور جب موضوع کے لئے ثابت ہو تو اس کے معنون و مصداق کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کلامی ہذا کاذب کا مجموعہ ہے اور جس کے لئے کذب ثابت ہوتا ہے تو وہ کاذب ہوتا ہے۔ تو صدق مستلزم ہوا کذب کے لئے اور استلزام کذب صدق کے لئے اس طرح ہے کہ اگر کاذب مانو گے تو یہ موجب ہے اور موجبہ کا کذب یہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو۔ جب کاذب ثابت نہ ہو تو صادق ثابت ہو گا ورنہ پھر خلوکلام خبری آئے گا صدق و کذب سے اور جب صادق ثابت ہو گا کلامی کے لئے تو اس کلام کے معنون و مصداق کے لئے بھی ثابت ہو گا جو کہ مجموعہ ”کلامی ہذا کاذب“ ہے اور جب معنون کے لئے صادق ثابت ہو تو معلوم ہوا کہ اس کلام کا کذب، صدق کے لئے مستلزم ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ کلام نہ صادق اور نہ کاذب ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہم آپ کے اس قول کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہے کہ ہر خبر صدق اور یا کذب کے ساتھ موصوف ہے۔ ورنہ یہ کلام بھی خبر ہے اور اس کو بھی موصوف ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ یہ موصوف بالصدق یا بالکذب نہیں ہے۔ لہذا ہر خبر صدق یا کذب کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی ہے۔

جواب: قول القائل الخ یہ خبر نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکایت عن نفثہ غیر متصور اور ناجائز ہوتی ہے۔ حکایت اور محکی عنہ میں فرق ہوتا ہے اور یہاں پر اتحاد ہے اس لئے کہ حکایت اور محکی عنہ ایک چیز ہے تو خلاصہ جواب کا یہ ہوا

کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے اس لئے کہ یہ خبر نہیں ہے۔ یہ جواب محقق دوانی کا ہے۔

اعتراض: جب یہ کلام خبر نہیں ہے تو انشاء بھی تو نہیں ہے اس لئے کہ انشاء کے بھی مخصوص اقسام ہیں۔ ان میں سے یہ کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہے۔ لہذا کلام تو پھر انشاء اور خبر کے اندر منحصر نہیں ہوا۔

اس اعتراض کے دو جواب ہیں: (۱) یہ انشاء کی غیر مشہور قسم ہے۔ (۲) انشاء کے جو اقسام ہیں اس میں حصر استقرائی ہے، عقلی نہیں ہے ان کے علاوہ اور اقسام بھی انشاء کے ہو سکتے ہیں ”قولہ والحق“ الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے جواب مذکور پر رد ہے نیز جواب صحیح کی طرف اشارہ ہے۔ حاصل رد یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ کلامی ہذا کاذب میں حکایت عن نفسہ ہے بلکہ حکایت اور محکی عنہ میں مغایرت اعتباری ہے اور صحت اخبار کے لئے وہ کافی ہے اور وہ اس طرح کہ نسبت جب اجمالاً ملحوظ ہو یعنی نسبت مع الطرفين لحاظ وحدانی اجمالی کے ساتھ ملحوظ ہو تو یہ محکی عنہ ہے اور جب تفصیلاً ملحوظ ہو یعنی نسبت مرأۃ ہو طرفین کی طرف تو یہ حکایت ہے تو مغایرت ثابت ہوئی اور محقق دوانی کا جواب رد ہوا اور مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کلامی ہذا کاذب کاذب ہے مگر آپ کہیں گے کہ کذب موجب عبارت ہے عدم ثبوت محمول کا موضوع سے اور جب موضوع کے لئے کاذب ثابت نہیں ہے تو صادق ثابت ہو گا تو ہم کہتے کہ صادق بھی ثابت نہیں ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ خلو خبر لازم آئے گا صدق اور کذب سے اور یہ محال ہے تو جواب

یہ ہے کہ قضیہ کے دو قسمیں ہیں۔ 'محملہ' مفصلہ 'محملہ' وہ ہے کہ جس میں نسبتہ مع الطرفین اجمالاً ملحوظ ہو اور مفصلہ وہ ہے کہ جس میں نسبتہ مرآتہ ہو طرفین کی طرف 'تو قضیہ مفصلہ کا خلوص صدق و کذب سے محال ہے' نہ کہ قضیہ محملہ کا اس لئے کہ محملہ مفردات کے مشابہ ہے اور یہاں پر قضیہ محملہ کا 'صدق و کذب سے خالی ہونا لازم آتا ہے نہ کہ قضیہ مفصلہ کا اس لئے کہ کلامی ہذا میں قضیہ محملہ کی طرف اشارہ ہے۔

فانحل الاشکال قولنا کل حمد لله

ما قبل میں اشکال کا جواب جو محقق دوانی نے دیا تھا 'ماتن نے اس کو رد کر لیا۔ اب اس پر ایک اور رد کرنا چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ میرے جواب سے نہ صرف یہ کہ مذکورہ اشکال ختم ہو گیا بلکہ اور مواد اس اشکال کے جو دوسرے جگہوں میں موجود ہیں۔ وہ بھی دفع ہو گئے۔

مخلاف محقق دوانی کے جواب کے کہ وہ صحیح نہیں ہے۔ وہ ہر جگہ نہیں چلتا۔ گویا کہ ماتن اپنے جواب کی تعریف کر رہے ہیں اور محقق دوانی کے جواب کی مذمت میان کر رہے ہیں۔

ان مواضع میں سے جہاں میرا جواب چلتا ہے اور محقق دوانی کا جواب نہیں چلتا ہے ایک موضع یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص جمعرات کے دن یہ کلام کرتا ہے کہ کلامی یوم الجمعة صادق۔ اس دن پھر اس نے کوئی تکلم نہیں کیا۔ پھر جمعہ کے دن اس نے کہا کہ کلامی یوم النہیس کاذب اب یہ دو کلام ہیں۔ ایک کلام جمعرات کے دن 'دوسرا کلام جمعہ کے دن کا (تو یہاں حکایت

اور محکی عنہ میں فرق موجود ہے اور حکایت عن نفسہ نہیں ہے) لہذا یہ کلام نہ صادق ہے۔ اور نہ کاذب ہے۔

اس لئے اگر موصوف ہو جائے صدق اور کذب کے ساتھ تو اجتماع العتقین لازم آئے گا اور اجتماع العتقین باطل لہذا اس کلام کا صدق اور کذب کے ساتھ موصوف ہونا بھی باطل ہے۔ اجتماع العتقین اس لئے لازم آئے گا کہ اس کلام کا صدق مستلزم ہے۔ کذب کو اور کذب مستلزم ہے صدق کو۔ اب اگر صادق ہو جائے تو لا کاذب ہو گا اور جب کاذب ہو جائے تو لا صادق ہو گا تو صادق اور لا صادق اور کاذب اور لا کاذب جمع ہو جائیں گے و ما هذا الا اجتماع العتقین اور وجہ یہ ہے کہ صادق خاص ہے اور لا کاذب عام ہے اور تحقق خاص مستلزم ہوتا ہے تحقق عام کے لئے تو کاذب اور لا کاذب ایک جگہ جمع ہو گئے تو یہ اجتماع العتقین ہے۔

اور اس طرح جب کاذب ہے تو لا صادق بھی آئے گا اس لئے کہ کاذب خاص ہے اور لا صادق عام ہے اور تحقق خاص مستلزم ہوتا ہے تحقق عام کے لئے تو صادق اور لا صادق جمع ہو جائیں گے تو یہ اجتماع العتقین ہے اب یہاں محقق دوانی کا جواب نہیں چل سکتا۔ اس لئے کہ دونوں کلامین الگ الگ ہیں اور حکایت عن نفسہ نہیں ہے لیکن ماتن کا جواب یہاں پر چلتا ہے۔

کلامی یوم الجمعۃ صادق۔ میں صدق کا کذب کے لئے استلزام اس طرح ہے کہ اگر اس کلام کو صادق فرض کرو گے تو یہ موجبہ ہے اور موجبہ کا صدق یہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اب موضوع کے لئے محمول

ثابت ہے تو صادق ہوا۔ تو یہ محمول معنون کے لئے بھی ثابت ہوگا۔ جس سے یہ حکایت ہے یعنی جمعہ والے کلام یعنی کلامی یوم النہیس کاذب اور صدق موجب عبارت ہے ثبوت محمول للموضوع سے، تو محمول کاذب موضوع کے لئے ثابت ہوگا اور جب موضوع کے لئے ثابت ہوا تو اس کلام کے معنون کے لئے بھی ثابت ہوگا جو کلامی یوم الجمعہ صادق ہے لہذا جب اسی کے لئے کاذب ثابت ہوا تو کاذب ہوا اور یہی تو استلزام صدق للکذب ہے اس کے لئے صادق ثابت ہوا۔

اور بیان استلزام کذب للصدق اس طرح ہے کہ کلامی یوم الجمعۃ صادق کو جب کاذب فرض کریں گے اور کذب موجب کے اندر یہ ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو اور جب صادق اس کے لئے ثابت نہ ہو تو کاذب ثابت ہوگا جب کاذب ثابت ہوا تو یہ کاذب معنون کے لئے بھی ثابت ہوگا جو کہ کلامی یوم النہیس کاذب ہے جب کاذب ثابت ہوا اور کذب قضیہ موجب ایسا ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو اور محمول تو کاذب ہے جب یہ ثابت نہ ہو تو صادق ثابت ہوگا اور جب صادق ثابت ہو کلامی یوم النہیس کاذب کے لئے، تو صدق عبارت ہے ثبوت محمول للموضوع سے اور جب موضوع کے لئے صادق ثابت ہوا تو اس کے معنون کے لئے بھی ثابت ہوگا اور معنون کلامی یوم الجمعۃ صادق ہے اور جب صادق ثابت ہوا تو صادق ہوا، فرض کیا تھا کاذب، ہوا صادق اور یہی استلزام کذب للصدق ہے۔

اب کلامی یوم النہیس کا کذب کا صدق اسی طرح کذب کے لئے مستلزم ہے کہ اگر اس کلام کو صادق مانو گے تو صدق عبارت ہے اس سے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہو اور محمول تو کاذب ہے تو کاذب موضوع کے لئے ثابت ہو گا تو کاذب ہو گا مانا تھا صادق اور ہو گیا کاذب، اور یہ استلزام صدق للكذب ہے اور بیان استلزام کذب للصدق یہ ہے کہ اگر کاذب مانو گے تو کاذب یہ ہوتا ہے کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہ ہو تو محمول کاذب ہے۔ یہ موضوع کے لئے ثابت نہیں ہو گا تو صادق ثابت ہو گا تو معلوم ہوا کہ کذب صدق کے لئے مستلزم ہے۔ ماقن نے جواب دیا کہ یہ کلام نہ صادق ہے اور نہ کاذب اور ہر خبر صدق اور کذب کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ خبر یا قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مجملہ (۲) اور مفصلہ خبر کا کذب یا صدق کے ساتھ موصوف ہونا یہ مفصلہ میں ہوتا ہے، جو قضیہ مفصلہ ہو تو وہ صدق یا کذب کے ساتھ موصوف ہو گا اور قضیہ مجملہ میں ضروری نہیں ہے کہ کذب اور صدق کے ساتھ موصوف ہو اور کلامی یوم النہیس کاذب قضیہ مجملہ میں سے ہے۔ لیکن محقق دوانی کا جواب غیر صحیح ہے اس لئے کہ حکایت اور محکی عنہ میں یہاں مغایرت واقعی موجود ہے اس لئے کہ محکی عنہ ان دونوں کلامین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے دن کا کلام ہے۔

قوله و نظير ذلك الخ

اس عبارت سے مقصد بیان نظیر کے ساتھ دفع استبعاد ہے۔ یعنی نظیر مغایرت اعتباری کا محکی عنہ اور حکایت میں ہمارا یہ قول ہے کہ کل حمد للہ یہاں

حکایت محکی عنہ کا فرد ہے تو حکایت اور محکی عنہ میں اعتباری مغایرہ ہے یعنی مرتبہ اجمال محکی عنہ ہے اور مرتبہ تفصیل حکایت ہے۔

فنامل فانہ جذر اصم

”قاتل“ میں دو احتمال ہیں :

(۱) یہ ایک اشکال کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ کل حمد للہ کو کلامی ہذا کاذب کی نظیر بنانا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کلامی ہذا کاذب خبر ہے اور کل حمد للہ انشاء ہے اس لئے کہ یہ اظہار صفات کمالیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا، اور انشاء خبر کی نظیر نہیں ہو سکتا۔ تو مصنف کا یہ کہنا کہ و نظیر ذلک کل حمد للہ یہ غیر صحیح ہے جواب دیا کہ کل حمد للہ میں دو اعتبار ہیں۔ ایک اعتبار یہ کہ اس سے مقصد اظہار صفات کمالیہ باری تعالیٰ ہو تو انشاء ہے، دوسرا اعتبار یہ ہے کہ اس سے مقصد اظہار صفات کمالیہ نہ ہو بلکہ حمد سے حکایت کرنا مقصود ہو۔ تو یہ خبر نئے گی۔

اور مصنف نے اس دوسرے لحاظ سے نظیر بنایا ہے۔ پہلے اعتبار سے نہیں، اور اعتبار اور حیثیت کے اختلاف سے حکم بدلتا ہے لولا الحیثیات لبطلت الحکمۃ۔

(۲) یا تامل میں وقت مقام کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ فانہ جذر اصم کے ساتھ تعلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ جذر اصم علم حساب کا ایک مشکل ترین مسئلہ ہے تو جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا ہے تو اس سے تشبیہ دیتے ہیں۔ مطلب یہ کہ جذر اصم علم حساب کا مشکل مسئلہ ہے

تو یہ مقام بھی اس طرح مشکل ہے۔ اس وجہ سے جذر اصم کہا۔
 جذر لغت میں اصل کو کہتے ہیں۔ یعنی اصل الشئی حدیث میں آتا
 ہے۔ ان الامانات زلت فی جذر قلوب الرجال اصم کا لغوی معنی حجر مصلبہ
 غیر مجوف یعنی سخت پتھر۔ اصطلاح میں عدد اصم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا
 ہے۔

(۱) ایک عدد اصم وہ ہوتا ہے کہ کسور تسعہ میں سے کوئی کسر اس کے لئے
 نہ آئے۔ جیسے نصف ثلث۔ ربع، خمس، سدس، سبع، ثمن، تسع، عشر
 میں سے کوئی کسر نہ آئے جیسے کہ گیارہ کا عدد ہے اور اس کے مقابل
 عدد کو عدد منطق کہتے ہیں۔ جس کے لئے یہ کسر آجائے۔ جیسے کہ
 ”عشر“ اس کے لئے نصف ”خمس“ وغیرہ آتا ہے۔

(۲) دوسرا معنی عدد اصم کا وہ ہے کہ جس کے لئے جذر تحقیقی نہ آتا ہو جیسے
 عشر اور اس کے مقابلے میں عدد منطق ہے کہ جس کے لئے جذر تحقیق
 آتا ہے جیسے تسعہ کا عدد، اصم کو اصم اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بہرا ہے۔
 جذر سے جذر نہیں سنتا۔ اور عدد منطق کہ جو چلا تا ہو بولتا ہو جذر کے
 لئے اس کے لئے جذر آتا ہے، جیسے کہ دس کا کوئی جذر تحقیقی نہیں آتا
 تو یہ عدد اصم ہے۔ اور عدد منطق جیسے کہ نو ہے۔ جس کا جذر تحقیقی
 تین ہے۔ جذر کی دو قسمیں ہیں۔ جذر تحقیقی اور جذر تقریبی۔

(۱) جذر تحقیقی کہ جب عدد کو فی نفسہ ضرب دیا جائے تو وہ عدد پورا پورا
 آجائے۔ جیسے کہ ۹ کا جذر تحقیقی تین ہے۔ تو جب تین کو تین سے ضرب

دے تو پورا ۹ آئے گا۔ $3 \times 3 = 9$ (۲) جذر تقریبی کہ جب عدد کو اس کے جذر سے ضرب دے تو وہ عدد بعینہ نہیں آتا۔ بلکہ اس سے کم ہوتا ہے یا زیادہ جیسے کہ دس کا عدد کہ ۳ کو ۳ سے ضرب دے تو ۹ آئے گا۔ $3 \times 3 = 9$ اور اگر چار کو چار سے ضرب دے تو سولہ آئے گا۔ $4 \times 4 = 16$ معلوم ہوا کہ عدد اصم کے لئے جو کہ مثلاً دس ہے جذر تحقیقی نہیں ہے۔ البتہ جذر تقریبی ہوتا ہے کہ اس عدد اصلی کے قریب قریب حاصل ہو جائے لیکن مشکل سے حاصل ہوتا ہے۔ جذر تو بعینہ وہ عدد ہے جس کو ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو مجذور کہتے ہیں۔

عدد اصم کے جذر تقریبی حاصل کرنے کا طریقہ: کہ عدد اصم کے اقرب المجذورات کو ساقط کر دو ساقط کرنے کے بعد ماہقی کی نسبت کرو عدد ساقط کے جذر مضاعف کی طرف جیسے کہ (۱۰) ہے۔ اس کے اقرب المجذورات (۹) ہے۔ اقرب المجذورات کو ساقط کر دو تو (۹) ساقط کر دیا۔ تو (۱) باقی رہ گیا۔ اس (۱) کی نسبت عدد ساقط کے جذر مضاعف کی طرف کر دو۔ تو عدد ساقط (۹) جس کا جذر (۳) ہے۔ جذر کو مضاعف کر دیا تو $3 + 6 = 9$ تو ماہقی کی نسبت جذر مضاعف کی طرف تو $6 \times 1 = 6$ تو نسبت سبع کے حاصل ہوئی۔

اب عدد ساقط کے جذر مضاعف جو کہ (۶) ہے مع حاصل نسبت سبع کی یہ عدد اصم کا جذر تقریبی ہے تو سترہ مع سبع عشرہ کیلئے جذر تقریبی ہے جب عدد مخلوط ہوتا ہے صحیح اور کسر سے، تو پہلے یہ کرتے ہیں کہ مجنس کو مجنس

میں ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو حاصل اول کہتے ہیں پھر مخرج کو مخرج میں ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو حاصل ثانی کہتے ہیں۔ حاصل اول کو حاصل ثانی پر تقسیم کریں گے اگر حاصل اول زیادہ ہو، اور اگر زیادہ نہ ہو تو نسبت کریں گے جیسے کہ $\frac{31}{7} = 3$ صحیح اور ایک سبع تو ۳ کو ۷ سے ضرب دیا پھر کسر کو ملا دیا تو ۲۲ ہو گیا یہ مجنس مضروب ہے اور مضروب فیہ بھی ۲۲ ہے۔ پھر مجنس کو مجنس میں ضرب دی۔ 22×22 تو حاصل ضرب $= 484$ ہو گیا۔ جو کہ حاصل اول ہے۔ پھر مخرج کو مخرج میں ضرب دیا $7 \times 484 = 3388$ جو کہ حاصل ثانی ہے۔ اب حاصل اول ثانی سے زیادہ ہے تو تقسیم کرو تو جواب ۹ صحیح ۶ سبع اور ایک سبع السبع حاصل ہوا تو ابھی دس سے ۶ سبع کم ہے اگر چھ سبع اور ملائے تو دس پورے ہو جائیں گے۔

اصم یہ مجرور ہے اور عدد محذوف کے لئے صفت ہے۔

اور ”انہ“ کی ضمیر یا حل کی طرف راجع ہے اور جذر سے جذر تحقیقی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا۔

سو چو یہ حل اشکال کا جذر عدد اصم ہے۔ جیسے کہ عدد اصم کا جذر تحقیقی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس اشکال کا حل مشکل ہے اور اگر جذر سے جذر تقریبی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سو چو یہ حل عدد اصم کا جذر تقریبی ہے اور جذر تقریبی سے پورا عدد حاصل نہیں ہوتا اور اس کے حصول میں مشقت ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ حل اور جواب بھی مشکل ہے۔ یا ”انہ“ کی ضمیر تغایر اعتباری کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہوگا، سو چو یہ تغایر اعتباری عدد اصم کا

جذر تقریبی ہے۔ جذر تقریبی کامل نہیں ہوتا۔ تو یہ تغایر بھی کامل نہیں ہے اور یا اصم مرفوع ہے اور جذر کے لئے صفت ہو۔ اور انہ کی ضمیر اشکال کی طرف راجع ہو اور جذر کا لغوی معنی مراد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ سوچو یہ اشکال ایک اصل ہے جو کہ بہر ہے۔

والا فانشاء..... وامتزاجی وغیرہ

اگر حکایت نہ ہو تو انشاء ہے۔ انشاء کے اقسام میں سے ایک امر ہے ایک نہی ہے وغیرہ ان اقسام کو ”منہ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اشارہ ہے کہ یہ حصر استقرائی ہے حصر عقلی نہیں ہے اور من تبعضیہ سے اشارہ کیا تکثیر اقسام کی طرف باقی ان اقسام کی تعریفات ظاہر اور آسان ہیں۔

فصل

المفہوم ان جوز العقل کالواجب و الممكن والا فجزی

مفہوم کے اندر اگر عقل محض کو جائز سمجھے تو کلی ورنہ تو جزئی۔ مقدمہ سے فراغت کے بعد دلالت کی حث ذکر کردی اور اس کے بعد کلی اور جزئی کی حث شروع کر رہا ہے۔

اب یہاں کلی اور جزئی کی طرف تقسیم کر رہا ہے، ہوتا یہ چاہئے تھا کہ معرف کی حث شروع کرتے جو کہ مقصود اصلی ہے۔ لیکن چونکہ معرف کی پہچان موقوف ہے۔ ”اجزاء ماخوذة فی المعرف“ پر اور اجزاء ماخوذة فی

المعرف کلیات خمسہ ہیں اور کلیات خمسہ کلی کے پہچاننے پر موقوف ہیں اور کلی کی پہچان تقسیم پر موقوف ہے۔ جزئی تو مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب مقصود اصلی تو کلی ہے لیکن وضاحت کلی کے لئے جزئی ذکر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ تعرف الاشیاء باضدادھا۔ اس لئے سب سے پہلے مفہوم کی تقسیم کرتے ہیں کلی اور جزئی کی طرف اور پھر اقسام بیان کرتے ہیں بالفاظ دیگر کلیات خمسہ موصل بعید ہے اس لئے کہ یہ مطلوب تصوری کی طرف موصل بالقوۃ ہے اور یہ موصل قریب کا جزء ہے اس لئے اس کو مقدم کر دیا اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ مفہوم۔ مدلول اور معنی یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں۔ صرف فرق اعتباری ہے۔

مفہوم: ما حصل فی العقل، معنی۔ ما حصل فی العقل من حیث القصد من اللفظ، مدلول۔ ما حصل فی العقل من حیث المدلولیۃ من اللفظ کو کہا جاتا ہے۔
اعتراض: جب یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں تو مفہوم کو مقسم بنادیا۔ معنی یا مدلول کو کیوں نہ بنایا۔

جواب: (۱) مفہوم میں تھوڑا سا عموم موجود ہے، جس کی وجہ سے مفہوم کو مقسم بنایا۔ معنی۔ ما حصل فی العقل من حیث القصد من اللفظ اور مدلول ما حصل فی العقل من حیث المدلولیۃ من اللفظ اور مفہوم۔ ما حصل فی العقل مطلقاً بغیر کسی قید کے۔ تو یہ عام ہے اور مقسم ہمیشہ عام ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو مقسم بنایا اگر معنی کو مقسم بناتے تو جس پر معنی میں قصد کا لحاظ ہو تو وہ کلی اور جزئی کی طرف مقسم ہو گا ورنہ نہیں ہو گا۔

اور اگر مدلول کو مقسم بناتے تو جس کا قصد کیا ہو مدلولیت من اللفظ کے لحاظ سے، تو وہ مقسم ہوگا کلی جزئی کے لئے ورنہ نہیں ہوگا۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے اس لئے مفہوم کو مقسم بنایا کہ ہر حال میں وہ کلی اور جزئی کی طرف منقسم ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی اور جزئی مفہوم کے اقسام ہیں۔ من حیث الحصول فی العقل کے لحاظ سے۔ من حیث المقصود من اللفظ اور من حیث المدلولیت من اللفظ نہیں۔ اس وجہ سے مفہوم کو مقسم بنادیا۔ مدلول اور معنی کو نہیں بنایا۔

اعتراض: جب مفہوم منقسم ہے تو مفہوم ما حصل فی العقل کو کہتے ہیں اور ما حصل فی العقل کلی ہوتی ہے تو تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم آتی ہے اور وہ باطل لہذا مفہوم کا مقسم بنانا بھی باطل۔ وجہ بطلان التالی یہ ہے کہ قسم مقسم مع القید کو کہتے ہیں اب اگر تقسیم الی نفسہ ہو جائے تو وہ بعینہ مقسم ہوگا قسم نہیں ہوگا۔ اور جب الی غیرہ ہو۔ تو وہاں مقسم نہیں ہوگا تو قسم کہاں سے آئے گا۔

جواب: عقل سے مراد ذہن ہے اور ذہن عام ہے جو حواس کے لئے بھی شامل ہے اور کلی اور جزئی دونوں ذہن میں حاصل ہوتے ہیں۔ اور ذکر عقل مراد اس سے ذہن یہ من قبیل ذکر الخاص واردة العام ہے۔

اعتراض: جب عقل سے مراد ذہن ہے تو ذہن میں جو حاصل ہوتا ہے وہ جزئی ہوتی ہے اور عوارض ذہنیہ کے ساتھ خلط ہو کر مشخص بن جاتا ہے اور

جزئی ہی ہوتی ہے، تو اعتراض پھر عود کر آئے گا کہ تقسیم الشئی الیٰ فنہ والی غیرہ آئے گا۔

جواب: ذہن سے درجہ ”من حیث ہی“ مراد ہے اور ”من حیث ہی“ میں جو چیز حاصل ہوتی ہے۔ وہ عوارض ذہنیہ کے ساتھ خلط نہیں ہوتی ہے جو چیز خارج سے ذہن اخذ کرتا ہے تو جب اس کے ساتھ عوارض ذہنیہ خلط نہیں ہوتے ہیں تو وہ مرتبہ ”من حیث ہی“ کے درجہ میں ہوتی ہے۔ پھر اس کے بعد من حیث القیام کے درجے میں آجاتا ہے۔ تو وہ مشخص بن جاتی ہے۔

اعتراض: من حیث ہی سے کیا مراد ہے۔ من حیث ہی ذہن کا مراد ہے۔ یا من حیث ہی حس مشترک کا مراد ہے اور پھر ہر تقدیر پر تقسیم الشئی الیٰ فنہ والی غیرہ لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ حاصل من حیث ہی عقل میں کلی ہوتی ہے اور حاصل من حیث ہی حس مشترک میں جزئی ہوتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ من حیث ہی سے مراد مطلق من حیث ہی ہے۔ چاہے عقل کا ہو یا حس مشترک کا ہو۔

اعتراض: مفہوم کو جو تقسیم کرتے ہو کلی اور جزئی کی طرف تو کونسا مفہوم تقسیم کر رہے ہو۔ اس لئے کہ ہر مفہوم کلی اور جزئی سے خالی نہیں ہے تو مفہوم کلی مقسم ہے۔ یا مفہوم جزئی۔

جواب: مفہوم اگرچہ خالی نہیں ہے کلیت اور جزئیت سے لیکن ہم مطلق مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی ہم اس مفہوم کے اندر قطع لحاظ عن الکلیت و

الجزئیّت کر کے تقسیم کرتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مقسم کلی ہے لیکن وہ منقسم ہے مفہوم کلی اور مفہوم جزئی کی طرف اور مفہوم دونوں کا کلی ہے۔ اس لئے کہ مفہوم جزئی صادق علی الخمیرین ہے تو استحالہ مذکور لازم نہیں آتا۔

اعتراض: کلی کی تعریف کو جزئی کے تعریف پر کیوں مقدم کیا۔
جواب: (۱) اس لئے کہ کلی وجودی ہے اور جزئی عدمی ہے اور 'وجودی' اشرف ہوتی ہے بنسبت عدمی کے اس لئے کہ وجود سے فائدہ ہوتا ہے اور عدم سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ (۲) دوسری بات یہ کہ منطق میں کلی مقصود ہوتی ہے اور جزئی غیر مقصود۔ اس لئے کہ کلی کاسب اور مکتسب ہوتی ہے اور جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب رہ گئی یہ بات کہ پھر جزئی کو منطق میں ذکر کیوں کرتے ہیں تو وہ صرف کلی کی پہچان کے لئے ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ "تعرف الاشياء باضدادها"۔

اعتراض: کہ کلی اور جزئی میں ماتن نے تعریف مشہور کو کیوں چھوڑ دیا وہ یہ کہ الکی ماسمکن فرض صدقہ علی کثیرین والجزئی مالا مسمکن فرض صدقہ علی کثیرین۔ تو ماتن نے اس تعریف سے عدول کیوں کیا اور اپنی طرف سے دوسری تعریف بنادی کہ ان جوز العقل عشرہ، من حیث التصور فکلی والا فجزی۔

جواب: (۱) عدول کی ایک وجہ یہ ہے کہ مشہور تعریف میں لفظ فرض آیا ہے اور لفظ فرض مشترک ہے ایک بمعنی تقدیر عتہ اور دوسرا بمعنی تجویز

عقلی۔

تقدیرِ حتمہ: یعنی صرف کسی چیز کو فرض اور مقدر کرنا چاہے عقل کے ساتھ موافق ہو یا نہ ہو۔

تجویزِ عقلی: امکان کے معنی میں آتا ہے۔ تو تعریف میں مشترک الفاظ کا استعمال غیر صحیح ہے۔ لفظ مشترک میں وضاحت نہیں ہوتی اور تعریف تو وضاحت کے لئے ہوتی ہے۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ مشہور تعریف مورد اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ فرض صدقہ علی کثیرین میں فرض کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہے۔ ایک بمعنی تقدیرِ حتمہ دوسرا بمعنی امکان۔ اگر تقدیرِ حتمہ مراد ہو۔ تو اعتراض ہو گا کہ اس تقدیر پر تمام مفہومات کلیات ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تقدیرِ حتمہ میں چاہے صحیح ہو یا غیر صحیح ہو فرض کر سکتے ہیں اور ہر چیز فرض کر سکتے ہیں کہ یہ کثیر ہے اگرچہ کثیر نہ ہو۔ حالانکہ تمام مفہومات کلیات نہیں ہے۔ مفہومات میں سے کچھ جزئیات بھی ہیں۔

اور اگر تجویزِ عقلی کے معنی میں ہو تو یہ امکان کے معنی میں آتا ہے۔ تو تقدیر یہ ہو گی کہ مائمن امکان صدقہ علی کثیرین اب یہاں دو خرابیاں ہیں ایک یہ کہ منسوب اور منسوب الیہ میں فرق ہوتا ہے اور اس میں فرق نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ ہو کہ ایک امکان مستدرک ہو جائے۔ لیکن استدراک بھی باطل ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ امکان کے لئے امکان کا ثابت ہونا ضروری ہوتا ہے ممکن نہیں ہوتا ہے اور یہاں امکان کے لئے امکان کا ثبوت ممکن ہو رہا

ہے۔ اس لئے یہ مورد اعتراض ہے تو نہ فرض کو تقدیرِ محتمل کے معنی میں لے سکتے ہیں اور نہ تجویزِ عقلی کے معنی میں لے سکتے ہیں۔ اس لئے مصنف نے عدول کیا۔

من حیث تصورہ

اس عبارت سے مصنف کا مقصد دفعِ اعتراض مشہور ہے اور وہ یہ کہ تعریف کلی اپنے افراد کے لئے جامع نہیں ہے اور تعریف جزئی مانع نہیں ہے۔ دخولِ غیر سے اور ہر وہ تعریف جو ہکذا ہو وہ باطل ہوتی ہے تو یہ تعریفیں بھی باطل ہو گئیں، وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مفہوم واجب اور کلیات فرضیہ جیسے لاشئیں اور لاموجود کلیات میں سے ہیں حالانکہ عقل اس میں محض جائز نہیں سمجھتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مراد محض سے تجویزِ محض باعتبار نفس تصور و الفہم ہے بغیر لحاظ امر خارج کے، اور کلیات فرضیہ میں جیسے لاشئیں وغیرہ میں باعتبار نفس تصور کے محض ہے بغیر اس لحاظ کے کہ اس کے نقائص۔ تمام اشیاء کے لئے شامل ہیں اور عدم محض ان کلیات میں خارج کے اندر صرف اس لئے ہے کہ ان کے نقائص تمام اشیاء کے لئے شامل ہے اور اسی طرح نفس مفہوم واجب بغیر لحاظ براہین قائمہ علی التوحید کے محض کا محتمل ہے اور عدم تجویزِ محض براہین کی وجہ سے ہے ورنہ تو پھر ہم اثبات توحید کے لئے براہین کے محتاج نہ ہوتے۔ اس کے بعد یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ حیث کی تین قسمیں ہیں۔ تعلیمی، تقیدی، اطلاقی ان تینوں میں سے یہ حیث کوئی نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ اطلاقی میں

مابعد و ما قبل میں اتحاد ہوتا ہے اور یہاں پر اتحاد نہیں ہے اور تقیدی بھی نہیں ہو سکتا۔ عنوانی ہو یا معنوی ہو اس لئے کہ اس میں مابعد و ما قبل کے لئے قید ہوتا ہے تو معنی یہ ہو گا کہ وہ مفہوم جس میں عقل محض جائز سمجھتی ہے، مقید ہو بقید حصول فی الذہن کے، یعنی قیام بالذہن کلی ہے، حالانکہ قیام بالذہن کے ساتھ چیز جزئی بن جاتی ہے، قیام بالذہن بطریق جزئیۃ ہو گا اگر حیث تقیدی معنوی ہو یا بطریق عروض ہو گا اگر حیث تقیدی عنوانی ہو۔ نیز لحاظ ذہن ایک اعتباری چیز ہے تو اس کی وجہ سے کلیات اعتباری ہو جائیں گے۔ نیز جب آپ نے قید لگایا تو کلیات سارے مرکبات بن گئے۔ حالانکہ کلیات بمسائط میں بھی ہیں اور تعلیلی بھی نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ حیث تعلیل میں مابعد و ما قبل کے لئے علت ہوتا ہے۔ جیسے اگر مت زید امن حیث امنہ عالم حالانکہ تصور کلی کے لئے علت نہیں ہے بلکہ کلی اور جزئی کے لئے ہذیت اور عدم ہذیت علت ہوتا ہے۔ ہذیت جزئی کے لئے علت ہے اور عدم ہذیت کلی کے لئے علت ہے اب حیث کو نسا ہے۔

جواب: حیث تعلیلی ہے ما قبل کے لئے مابعد علت نہیں ہے۔ لیکن علت العلۃ ہے۔ کلیت اور جزئیۃ کے لئے ہذیت اور عدم ہذیت علت ہے اور تصور ہذیت اور عدم ہذیت کے لئے علت ہے۔

ان جوز: یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جواز تو امکان کو کہتے ہیں اور امکان سے مراد یا ذاتی ہو گا یا استعدادی ہو گا۔ ذاتی کی پھر دو قسمیں ہیں۔

امکان خاص اور امکان عام۔

یہاں امکان سے کونسا امکان مراد ہے۔ اگر استعدادی مراد ہو تو وہ کلیات نکل جائیں گیں جس کے اندر بالفعل کلیت موجود ہے۔ دوسرا یہ کہ مجردات کے اندر جو کلیات ہیں وہ نکل جائیں گے اس لئے کہ استعداد خاص ہے مادے کا، اور اگر امکان ذاتی ہو تو امکان خاص مراد ہو گا یا عام اگر خاص مراد ہو تو خاص سلب ضرورۃ عن الجائین کو کہتے ہیں کہ ضرورۃ کو وجود سے بھی اور عدم سے بھی سلب کر دے۔ اگر خاص ہو تو معنی یہ ہو گا کہ محض کا وجود اور عدم وجود دونوں ضروری نہیں ہے تو یہ بالبداهت باطل ہے۔ اس لئے کہ کلیات میں محض ضروری ہے اور اگر امکان عام ہو تو عام سلب ضرورۃ عن جانب المقابل کو کہتے ہیں۔ مقید جانب عدم میں ہو تو سلب وجود سے ہو گا اور اگر مقید جانب وجود میں ہو تو سلب عدم سے ہو گا تو ممکن ہے کہ یہاں مقید جانب عدم میں ہو تو مطلب یہ ہو گا کہ محض کا وجود ضروری نہیں۔ حالانکہ کلی کے اندر محض ضروری ہے۔

جواب : سنو! ہمارا امکان سے مراد امکان ذاتی ہے، پھر امکان عام مراد ہے اور وہ بھی مقید جانب وجود میں ہے تو سلب ضرورۃ عدم سے کرتا ہے تو امکان محض کا معنی یہ ہے کہ عدم محض ضروری نہ ہو بلکہ محض ضروری ہو۔

اب اس کے بعد کلی اور جزئی کی جہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی منسوب بسوئے کل ہے آخر میں ”ی“ نسبتی ہے۔ اور جزئی منسوب بسوئے جزء ہے ”ی“ آخر میں نسبتی ہے یعنی جزئی کلی کا کل ہے اور جزئی کا جزء کلی ہے۔

ان جوز العقل : جوز یجوز تجوز باب تفعیل سے ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔ وہ

یہ کہ باب تفعلیل تصحیح اور ایجاد کے لئے آتا ہے تو معنی یہ ہو گا کہ اگر عقل مفہوم میں ایجاد محض کرتا ہے تو کلی اور اگر ایجاد محض نہیں کرتا ہے تو جزئی۔ اب ہم پوچھ رہے ہیں کہ ایجاد سے پہلے محض ضروری تھا یا نہیں۔ اگر ایجاد سے پہلے محض ضروری ہو تو ضروری کا امکان کے ساتھ قلب آئے گا اور اگر ایجاد سے پہلے محض ضروری نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو بھی ممکن کا ضروری کے ساتھ قلب آئے گا اور یہ دونوں صحیح نہیں ہے۔ لہذا ایجاد محض باطل ہے، اس لئے کہ جو معلول بعلة ہو، تو وہ ممکن ہوتا ہے اگر تکتشر عقل کے ایجاد سے پہلے ممکن ہے تو علت کی وجہ سے ضروری ہو جائے گا۔

جواب: جو تجویز باب تفعلیل انتساب کے لئے ہے، تصحیح اور ایجاد کے لئے نہیں ہے اور معنی یہ ہو گا کہ مفہوم کے اندر عقل اگر انتساب محض کرے تو کلی ہے ورنہ جزئی ہے۔ دوسرا اعتراض لفظ تصور پر ہے۔

اعتراض: کہ تصور سے مراد تعریف کلی میں اثباتاً اور تعریف جزئی میں نفیاً "ادراک احساسی ہو گا یا ادراک تھقی ہو گا یا مطلق ہو گا اگر ادراک احساسی ہو تو اس کا اخذ نفی میں صحیح ہو گا۔ جزئی کے اندر، اور کلی کے اندر صحیح نہیں ہو گا اور اگر ادراک تھقی ہو تو کلی میں اثباتاً تو صحیح ہے، لیکن جزئی میں نفیاً صحیح نہیں ہے۔

یہ دونوں ادراکیں اس لئے صحیح نہیں کہ ادراک احساسی جزئی کے لئے علت ہے اور ادراک تھقی کلی کے لئے علت ہے۔ اور ادراک مطلق نہ کلی کے لئے علت ہے۔ نہ جزئی کے لئے علت ہے اور تصور ادراک کو کہتے ہیں تو

اب یہاں کو نسا در اک مراد ہے۔

جواب: کلی کی تعریف میں ادراک تعقلی مراد ہے اور جزئی کی تعریف میں ادراک احساسی مراد ہے۔ لہذا دونوں جگہوں میں صحیح ہے۔

اعتراض: حضور! کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ہے۔ جزئی بھی اس میں داخل ہوتی ہے اور وہ تعریف جو مانع عن دخول الغیر نہ ہو، وہ باطل ہوتی ہے، لہذا مصنف کی تعریف بھی باطل اس لئے کہ کثرت تو جزئی کے اندر بھی ہوتی ہے۔

جواب: تکثیر سے مراد بیشتر اجزاء نہیں ہے بلکہ بیشتر افراد ہے اور کلی میں بیشتر افراد ہوتا ہے، اجزاء نہیں اور جزئی میں بیشتر اجزاء ہوتا ہے، لہذا تعریف مانع ہوگئی۔ قولہ ممتنع یعنی ممتنع افرادہ: یہ تقسیم کلی ہے باعتبار امکان افراد اور امتناع افراد اور باعتبار تحقق افراد اور عدم تحقق افراد، حاصل تقسیم یہ ہے کہ کلی کے افراد یا ممتنع ہوں گے جیسے کلیات فرضیہ اور یا ممتنع نہیں ہوں گے اگر ممتنع نہیں ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج میں ان کا کوئی فرد موجود نہیں ہوگا، لیکن خارج میں موجود ہونا ممکن ہوگا، جیسے عنقاء اور یا خارج میں فرد واحد موجود ہوگا۔ مع امتناع الغیر، جیسے واجب اور یا ایک فرد ہوگا مع امکان الغیر جیسے شمس اور یا خارج میں بہت سے افراد موجود ہوں گے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے، یا محدود محصور ہوں گے جیسے کواکب سیارہ اور یا غیر محصور ہوں گے جیسے انسان مثلاً لیکن اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ کلیات فرضیہ کو کلی میں سے شمار کرنا غیر صحیح ہے اس لئے کہ کلی وہ ہوتی

ہے جو صادق علی الکثیرین ہو بالفعل اور یا جائز الصدق ہو کثیرین پر اور کلیات
 فرضیہ ہکذا نہیں ہیں جواب یہ ہے کہ کلی کہ تین معانی ہیں دو یہ مذکور، اور
 تیسرا یہ ہے کہ نفس تصور مفہوم صدق علی الکثیرین سے مانع نہیں ہو اور
 یہاں یہ تیسرا معنی مراد ہے اور کلیات فرضیہ اس معنی کے لحاظ سے بلا شک
 کلیات ہیں۔

یہاں ماتن نے تین مثالیں ذکر کی ہیں اور باقی امثلہ کا احاطہ نہیں کیا ہے
 ورنہ کل اقسام چھ بن جاتے ہیں۔

قوله اولاً كالواجب والممكن

ممکن عام کا مقابلہ واجب کے ساتھ غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ امکان عام
 کے ساتھ تو ممتنع بھی ممکن ہوتا ہے اور واجب بھی، اس لئے کہ واجب
 میں سلب ضرور ہوتی ہے عدم سے، جبکہ ممکن خاص میں عدم وجود برابر
 ہوتے ہیں یعنی سلب ضرور ہوتا ہے اور ممکن عام میں سلب
 ضرور ہوتا ہے اس لئے یہاں پر ممکن سے امکان خاص
 مراد ہے تاکہ مقابلہ صحیح ہو جائے۔

اشکال: یہاں ممکن عام کا ذکر کیوں نہیں آیا۔

جواب: یہاں مقصود حصر نہیں ہے۔ بلکہ تقسیم ثنائی ہے کہ افراد اگر ممتنع ہو
 تو کلیات فرضیہ ہے اور اگر افراد ممتنع نہ ہو تو واجب اور ممکن ہوں گے۔ اس
 لئے آپ یہ اعتراض نہیں کر سکتے کہ ممکن عام کیوں ذکر نہیں کیا۔

فمحسوس الطفل کلها جزئیات

مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو کہ کلی کی تعریف پر وارد ہوتا ہے معاً اور جزئی کی تعریف پر وارد ہوتا ہے جمعا کہ کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں اور جزئی کی تعریف جامع لافرادہ نہیں ہے اور جو تعریف اس طرح ہو یعنی جامع مانع نہ ہو، وہ باطل ہوتی ہے۔ لہذا یہ تعریف بھی باطل ہے۔ بطآن تالی تو ظاہر ہے کہ جو تعریف جامع اور مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے۔

ملازمہ کی دلیل یہ ہے کہ محسوس طفل مبدء ولادت میں جزئی ہے، مگر طفل اس جزئی کو ہر ایک شخص پر صادق کرتا ہے کہ باپ اور والدہ کی صورت لے لیتا ہے اور ہر کسی پر صادق کر دیتا ہے، جس کو بھی وہ دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ میری والدہ ہے، اپنی والدہ کی صورت کو ہر ایک پر صادق کرتا ہے اور اسی طرح اپنے والد کی صورت کو ہر شخص پر صادق کرتا ہے، تو والد یا والدہ کی صورت جزئی ہے لیکن اس جزئی کو چہ کثیرین پر صادق کرتا ہے تو کلی کی تعریف مانع نہیں ہوئی اور جزئی کی تعریف جامع نہیں ہوئی۔ اسی طرح شیخ ضعیف البصر جو کسی ایک آدمی کی صورت لیکر مختلف لوگوں پر اس کو صادق کر دیتا ہے، حالانکہ وہ شخص بعینہ وہ نہیں ہوتا۔ کوئی اور ہوتا ہے، تو یہ صورت بھی جزئی ہے، لیکن کثیرین پر صادق کر رہا ہے تو اس میں بھی کلی کی تعریف مانع نہیں اور جزئی کی تعریف جامع نہ رہی۔ اسی طرح آپ نے بعینہ بیضہ

(ایک انڈہ) کی صورت کو اخذ کیا، تو وہ صورت آپ دوسرے انڈے کو دیکھ کر اس پر صادق کرتے ہیں۔

اگر تیسرا دیکھا تو اس پر صادق کر لیں گے تو آپ نے ایک جزئی کی صورت حاصل کی، اور اس جزئی کو کثیرین پر صادق کر رہے ہیں تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ تعریف کلی مانع نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع نہیں ہے۔

جواب: ف ”محسوس الطفل في مبدء الولادة و شيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البياض المعينة كلما جزئيات“۔

کہ طفل کمبدء ولادت میں محسوس کرنا، یا شیخ کی ضعف بصر کی وجہ سے محسوس کرنا، یا بیضہ معینہ سے صورت خیالی لینا یہ سب کے سب جزئیات ہیں۔ کلیات نہیں ہے۔

آپ کہتے ہیں کہ کلی اور جزئی کی تعریفیں باطل ہیں اس لئے کہ جامع مانع نہیں اور جو تعریف جامع و مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے آپ کے اس تالی کے بطلان کو ہم بھی مانتے ہیں کہ جو تعریف جامع اور مانع نہ ہو وہ باطل ہوتی ہے۔ لیکن ہم آپ کے ملازمہ کو نہیں مانتے اور تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ کلھا جزئیات، یہ سب کے سب جزئیات ہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ کلی میں بحث علی سبیل الاجتماع معتبر ہے، علی سبیل البدلیت معتبر نہیں ہے اور جو مواد آپ نے پیش کیا ہے وہ بحث علی سبیل الاجتماع نہیں ہے، بلکہ علی سبیل البدلیت ہیں۔ اس لئے کہ طفل اور شیخ ضعیف البصر ایک وقت میں بہت سارے افراد پر صورت ماخوذہ صادق نہیں کرتے، بلکہ علی سبیل البدلیت

کثیرین پر صادق کرتے ہیں، اور یہ کثرت کلی میں معتبر ہی نہیں ہے لہذا جزئی بننے کے لئے مانع بھی نہیں ہے۔ اسی طرح صورتہ بیضہ معینہ کو کوئی شخص ایک وقت میں بہت سارے انڈوں پر صادق نہیں کر سکتا بلکہ علی سبیل البدلیت صادق کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ جو کثرت یہاں موجود ہے کلی میں معتبر نہیں ہے اور جو معتبر ہے وہ موجود نہیں ہے مصنف کی اس عبارت کہ 'لان شیئا منها لایجوز' کا مقصد یہی ہے، اس لئے کہ جزئی وہ ہے جو کثیرین پر بالکل صادق نہ ہو جیسے شخص یا حصہ وغیرہ من الافراد، اور یا کثیرین پر صادق ہو لیکن لا علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل الافراد اور یہی فرد منتشر ہے کہ صادق علی کثیرین علی سبیل البدلیت ہو، جب عبارت کی تشریح ہو گئی تو اس سے بہت سارے توہمات دفع ہو گئے۔

(۱) ایک یہ کہ ماتن کا مقصد مفہوم کی تقسیم تھی، کلی اور جزئی کی طرف اور دونوں کی تعریف بھی آگئی، تو آگے مالا یعنیہ کو ذکر کیا اور ذکر مالا یعنیہ باطل ہوتا ہے تو اس وہم کو دفع کیا کہ یہ ذکر مالا یعنیہ نہیں ہے بلکہ دفع اعتراض ہے۔

(۲) دوسرا وہم یہ ہے کہ ماتن نے جزئیات کو شمار کرنا شروع کیا حالانکہ مصنفین کا داب یہ ہے کہ کلیات بیان کرتے ہیں جزئیات بیان نہیں کرتے۔ اس لئے جزئیات غیر متناہی اور غیر منضبط ہیں، تو دفع توہم ہو گیا کہ مقصود جزئیات ذکر کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود دفع اعتراض ہے۔

(۳) تیسرا تو ہم یہ کہ محسوس الطفل سے جزئی کے امثلہ ذکر کئے تو کلی کے امثلہ کیوں بیان نہیں کئے، یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے تو تو ہم دفع ہو گیا کہ مقصد ذکر امثلہ بیان کرنا نہیں ہے بلکہ دفع اعتراض ہے۔

(۴) چوتھا تو ہم یہ کہ مصنف کا مقصد امثلہ بیان کرنا تھا کہ جزئی ایسی ہوتی ہے۔ جیسے کہ محسوس الطفل فی مبدء لولاد قیاسیخ ضعیف البصر اور بیضہ معینہ وغیرہ تو پھر ان امثلہ کے لئے کاف تشبیہ یا لفظ مثل وغیرہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ تو تو ہم دفع ہو گیا کہ مقصد امثلہ نہیں دفع اعتراض مقصد ہے۔ دفع اعتراض میں ماتن نے تین باتیں پیش کیں۔ طفل، شیخ ضعیف البصر اور بیضہ معینہ۔ یہ تین اس لئے ذکر کیں کہ یہ اشارہ ہے۔ اس بات کی طرف کہ جزئی میں وہاں میٹھر آتا ہے جہاں عاقل کی عقل پورا تشخص اخذ نہیں کر سکتی۔ جیسے چہ، یا جہاں عاقل اور آخذ کی قوت اور آلہ میں نقصان ہو، جیسے کہ ضعف بصر اور یا جہاں معلوم متشابہ ہو جیسے کہ بیضہ، اس لئے تین امثلہ پیش کئے۔ عقل میٹھر علی سبیل الاجتماع کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے، اس لئے کہ لانا لایجوز العقل میٹھر ہا علی سبیل الاجتماع۔ وکل مالاخوز میٹھر ہا علی سبیل الاجتماع فہو جزئی۔ اس پر اشکال ہے۔

اشکال: کہ یہ شکل اول ہے اور شکل اول میں ایجاب صغریٰ شرط ہے، یہاں پر کیوں نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ صغریٰ سالبہ نہیں ہے بلکہ موجبہ معدولہ ہے۔

وھھا شک مشہور۔

یہاں کلی اور جزئی کے تعریف میں 'شک' ہے۔ تعریف کلی میں معاً اور تعریف جزئی میں جمعاً اشکال ہے کہ تعریف کلی مانع عن و خول الغیر نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع لا فردہ نہیں ہے اور ہر تعریف جو اس طرح ہو وہ باطل ہوتی ہے۔ لہذا اس کلی جزئی کی تعریف بھی باطل ہے۔ کبریٰ تو ظاہر ہے کہ جو تعریف جامع اور مانع نہیں ہو تو وہ باطل ہوتی ہے۔ لیکن صغریٰ کی دلیل کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

ان الصورة الخارجيه لزيد و الصورة الحاصله منه في

اذهان طائفة تصورا واه کلھا متصادقة

کہ زید کی صورت خارجی اور وہ صورت جو کہ ایک جماعت اور طائفہ نے حاصل کی ہے۔ یہ صورت سب کے سب ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ زید ایک جزئی ہے۔ خارج میں موجود ہے اور ذہن میں اس کی صورت حاصل ہے اور وہ صورت خارجی صورت ذہنیہ پر صادق ہے اور ہر ایک آدمی کے ذہن میں جو صورت ہے وہ ایک دوسرے پر صادق ہے تو معلوم ہوا کہ جزئی میں محشر پایا جاتا ہے۔

دلیل کے لئے صغریٰ ماتن نے ذکر کیا ہے کہ

صغریٰ۔ ان الصورة الخارجيه لزيد الخ۔

کبریٰ۔ وکل ما هذا اثنانه فهو متشتر۔

نتیجہ۔ فلنک الصورة بمشتر۔

اب اس نتیجے کو صغریٰ مالا، دوسری دلیل کے لئے اور کبریٰ دوسرا ملا

دو-

صغریٰ- لتلك الصورة محتر-

کبریٰ- وكل ما هو متحتر فهو كلى-

نتیجہ- تلك الصورة كلى-

یہ صورتہ زید کی، جزئی ہے، لیکن کلی کے اندر داخل ہو گئی تو معلوم ہوا کہ تعریف کلی مانع نہیں ہے اور تعریف جزئی جامع نہیں ہے۔ اس اشکال کی دو تقریریں ہیں۔ ایک دقتہ النظر میں اور دوسری بادی النظر میں۔

دقتہ النظر کی تقریر یہ ہے کہ صورتہ خارجیہ سے مراد وہ صورت ہے جو حس مشترک میں حاصل ہو اس کو خارجیہ کیوں کہتے ہیں۔ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عوارض خارجیہ کے ساتھ ہے اگرچہ مادہ خارجی کٹ گیا ہے۔

اب اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ وہ صورتہ جو طائفہ کے ذہن میں حاصل ہے وہ متشخص ہیں الگ الگ تشخص کے ساتھ، تو متبائن ہو گئے پھر ایک دوسری پر تصادق کس طرح ہے۔ جواب یہ ہے کہ تصادق تب ہے جبکہ ان صورتہ کو مرتبہ قیام سے من حیث ہی میں لیکر آئے تو پھر ایک دوسرے پر صادق ہیں۔

بادی النظر کی تقریر یہ ہے کہ صورتہ خارجیہ سے مراد وہ جزئی ہے جو خارج کے اندر موجود ہے اور اذہان میں جو صورتہ حاصلہ ہو اس سے مراد من حیث القیام ہے۔

لیکن اس پر اشکال : یہ ہے کہ وہ صور جو من حیث القیام میں موجود ہوں - وہ صورۃ خارجیہ پر کیسے صادق ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ان میں بتاين ہے -
جواب : ہمارا مطلب یہ ہے کہ یہ صور ذہنیہ بالفرض اگر خارج میں موجود ہو جائے تو اس خارجی جزئی پر صادق آئیں گے -

لیکن دوسرا اشکال : یہ ہوتا ہے زید کی صورۃ خارجیہ تو نہ جزئی ہے اور نہ کلی ہے، اس لئے کہ کلی جزئی مفہوم کی قسمیں ہیں اور مفہوم ما حصل فی العقل کو کہتے ہیں اور ما حصل فی الخارج تو کلی اور جزئی نہیں بن سکتا -

جواب : مفہوم ما حصل فی العقل کو بھی کہتے ہیں اور ما ممکن حصولہ فی العقل کو بھی کہتے ہیں اور یہاں یہ معنی ثانی مراد ہے اور اس معنی ثانی کے مطابق زید جزئی ہے - دوسرا جواب مصنف کے اس قول سے مستفاد ہے کہ

فان التحقيق ان وهو الحق

تحقیق یہ ہے کہ اشیاء کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے، باشباحا اور امثالہا نہیں ہے، تو حاصل جواب یہ ہوا کہ موجود ذہنی اور خارجی متحد ہے اس لئے کہ خارج سے نفس ماہیت معری بغیر عوارض کے ذہن میں حاصل ہے -

اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد تو ما قبل الصورۃ خارجیہ لزید الخ صغریٰ کو ثابت کرتا ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ صورۃ خارجی اور ذہنی ایک دوسرے پر صادق ہے اس لئے کہ مذہب تحقیق یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا اور ذہن میں خارجی شئی کی نفس صورت حاصل ہے - اور دوسرا مقصد دفع توہم ہے وہ یہ کہ آپ کہتے ہیں کہ زید کی صورۃ خارجیہ اور وہ صورۃ

جو طائفہ کے ذہن میں حاصل ہے ان میں تصادق ہے، تو ہو سکتا ہے کہ حصول اشیاء باشاجہا ہو تو پھر یہ صور ذہنیہ خارجی نشئی کے ساتھ مبائن ہیں تو تصادق کیسے ہو گا تو جواب ہو گیا کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ حصول اشیاء بالفہما ہے۔ باشاجہا نہیں ہے۔ یہاں دو مذہب ہیں :

(۱) حصول اشیاء بالفہما ہے۔

(۲) حصول اشیاء بالفہما نہیں ہے بلکہ باشاجہا و بامثالہما ہے۔ مذہب اول کی دلیل کہ حصول اشیاء بالفہما ہے، اگر بالفہما نہ ہو جائے تو علم ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ علم جس چیز پر آتا ہے تو صورت کے ذریعے سے آتا ہے کہ کسی چیز کو دیکھ کر اس کے صورت کو ذہن میں حاصل کرتے ہیں۔ اگر حصول باشاجہا ہو جائے تو اس صورت حاصل فی الذہن کا کوئی تعلق خارج کے ساتھ نہیں ہو گا تو علم خارج پر نہیں آئے گا اس لئے کہ حاصل فی الذہن شیخ اور مبائن ہو گا خارج کے ساتھ، علم تو ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ علم موجود ہے۔

مذہب ثانی کی دلیل یہ ہے کہ حصول بالفہما نہیں ہے، بلکہ باشاجہا ہے اگر بالفہما ہو جائے تو لازم آئے گا۔ غرق۔ حرق۔ خرق۔ یعنی اگر سمندر کا تصور کرو گے اور سمندر کو حاصل کرو گے تو ذہن ڈوب جائے گا۔ اور اگر آگ کا تصور کرو گے تو خرق لازم آئے گا اور اگر جبل کا تصور کرو گے تو حرق لازم آئے گا حالانکہ ان کے تصورات سے غرق۔ حرق۔ خرق نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ باشاجہا ہے۔

جواب : یہ دیا جاتا ہے کہ حصول اشیاء بانفسھا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس مابیت ذہن میں حاصل ہوتی ہے بغیر عوارض خارجیہ کے اور غرق، حرق، خرق عوارض خارجیہ کے لوازم میں سے ہیں۔

ومن ھہنا لمستمن یرھاں سے معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتا ہے اور یہی بات حق ہے۔

اس سے سید السد پر رد کرنا مقصود ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول نہیں ہوتا ہے۔ اگر جزئی حقیقی محمول ہوگا تو اپنے نفس پر حمل ہوگا یا اپنی کلی پر حمل ہوگا یا جزئی آخر پر حمل ہوگا یا کلی آخر پر حمل ہوگا اور یہ چاروں صورتیں باطل ہیں۔ لہذا جزئی کا حمل بھی باطل۔

اپنے نفس پر اور اپنی کلی پر حمل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ حمل کے لئے مغائرت ہونی چاہئے اور یہاں مغائرت نہیں ہے۔ جزئی آخر پر اور کلی آخر پر بھی حمل صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حمل میں من وجہ اتحاد بھی چاہئے اور کلی آخر اور جزئی آخر کے ساتھ بالکل مغائرت ہے، لہذا حمل صحیح نہیں ہے۔

ماتن نے اس کی تردید کی کہ یہاں سے معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتی ہے اپنے نفس پر بھی اور اپنے کلی پر بھی اور اتحاد کے باوجود مغائرت اعتباری حمل کے لئے کافی ہے کہ موضوع کو ایک عنوان سے لے لیں اور محمول کو دوسرے عنوان سے لے لیں تو حمل صحیح ہوگا۔ یہاں پر ماقبل لم اور علت ہے مابعد کے لئے اور مابعد ان ہے، ماقبل کے لئے بہر حال ماقبل سے ثابت ہوا کہ جزئی حقیقی محمول ہوتا ہے۔

نیز الفارابی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حمل کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) حمل الجزئی علیٰ فنہ۔

(۲) حمل الجزئی علیٰ کلیہ۔

(۳) حمل الجزئی علیٰ جزئی آخر۔

(۴) حمل الجزئی علیٰ کلی آخر۔

تو معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل ہوتا ہے۔

اعتراض : ماتن نے اس سے پہلے تعریف کلی اور جزئی پر جو اعتراض خارج سے وارد ہوا تھا اس کے جواب کو ذکر کیا تھا اور اعتراض کو ذکر نہیں کیا تھا اور یہاں جو اعتراض ہے تو اعتراض اور جواب دونوں کو ذکر کیا۔

جواب : پہلے والا اعتراض اتنا قوی نہیں تھا بلکہ فرد منتشر پر تھا جس میں تکثر علی سبیل البدلیت تھا اور یہ اعتراض مشخص پر ہے اور مشخص کلی نہیں ہو سکتا، یہ کلی سے بہت دور ہے لہذا یہ اعتراض قوی ہے۔ اس لئے اس کو بھی ذکر کیا اور جواب کو بھی ذکر کیا۔

ولا یجاب و المطلوب هو الثانی

اس شک مشہور کا سید سند نے جواب دیا تھا، لیکن ماتن کو وہ جواب پسند نہیں تھا، تو مذکورہ عبارت سے اس کو رد کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنا جواب ذکر کریں گے۔ اس جواب کو نقل کرنے کا ایک مقصد اس پر رد کرنا ہے اور دوسرا مقصد دفع اعتراض ہے عن فنہ۔ وہ یہ کہ ما قبل والا اعتراض جو وارد

ہو رہا تھا۔ صورتہ زید پر کہ یہ کلی ہے، اس کا جواب سید السد نے دے دیا ہے۔ تو آپ کے جواب کی کیا ضرورت آپ کیوں جواب دیتے ہیں۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ جواب مردود ہے اس لئے صحیح جواب کی ضرورت ہے۔ نیز دوسرا یہ اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہھٹا شک والا اعتراض ذکر کرنا غیر صحیح ہے۔ اس لئے کہ وہ مجاب ہے اور اعتراض مجاب کا معدوم ہوتا ہے تو اس اعتراض کو پھر ذکر کرنا غیر صحیح ہے۔ جواب ظاہر ہے کہ یہ اعتراض مجاب ہے لیکن جواب غیر صحیح کے ساتھ اس لئے اس کو ذکر کرنا ضروری ہے۔

سید السد کا جواب یہ ہے کہ زید کی صورت خارجی میں محشر نہیں ہے، بلکہ جزئی ہے اور کلی کی تعریف اس پر صادق نہیں ہے، اس لئے کہ کلی میں جو صدق علی کثیرین معتبر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کثیرین کے لئے ظل بن جائے اور کثیرین سے منتزع ہو جائے اور یہاں یہ صورت کثیرین کے لئے نہیں بلکہ کثیرین اس کے لئے ظل بن گیا اور کثیرین اس صورت سے منتزع ہے۔ لہذا زید کی صورت خارجی کو کلی کہنا غیر صحیح ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ لایجاب یہ جواب نہ دیا جائے اس لئے کہ

لان التصادق يصح بل کلهما هو یة زید

حاصل رد یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ صورتہ خارجی سے کثیرین منتزع ہے اور یہ کثیرین سے منتزع نہیں ہے، یہ غیر صحیح ہے، اس لئے کہ تصادق دونوں صورتوں میں موجود ہے اور تصادق مستلزم ہے، انتزاع اور ظلیت کے لئے تو جیسے کثیرین اس سے منتزع ہے تو یہ بھی کثیرین سے منتزع ہے۔

اگر ایک متحد میں کثرت آسکتی ہے تو دوسرے میں بھی آسکتی ہے، اس لئے کہ صورۃ خارجی صورۃ ذہنیہ پر صادق ہے اور صورۃ خارجی پر صورۃ ذہنیہ صادق آتا ہے۔

بل الجواب ان المراد اصل جواب یہاں سے شروع ہوتا ہے جو کہ مصنف کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں معشر خارجی معتبر ہے یعنی معشر المفہوم فی الخارج اور زید کی وہ صورۃ جو طائفہ کے اذہان میں ہے خارج میں متشتر نہیں ہے، اذہان میں متشتر ہے اب صورت زید سے اگر صورت موجودہ فی الخارج مراد ہو تو وہ ایک تو مفہوم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ متشتر فی الخارج نہیں ہے اور اگر صورت سے مراد حس مشترک والا ہو تو وہ اگرچہ مفہوم ہے لیکن متشتر فی الخارج نہیں ہے۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ کلی کی تعریف صادق آتی ہے، ہم نہیں مانتے اس لئے کہ کلی کے اندر جو معشر معتبر ہے، وہ یہاں نہیں ہے اور جو معشر یہاں پر ہے، وہ کلی کے اندر معتبر نہیں ہے، بل کلما ہویتہ زید۔

اس عبارت سے مقصد دفع توہم ہے وہ یہ کہ صورۃ حاصلہ زید کی اذہان طائفہ میں جو موجود ہے۔ متشتر فی الخارج نہیں ہے۔ اس لئے کہ حاصل فی الخارج نہیں ہے اگر بالفرض خارج میں آجائیں تو ہو سکتا ہے کہ متشتر ہو جائے تو اس کا جواب دیا کہ اگر بالفرض خارج میں موجود ہو جائے تو عین ماہیت زید ہوگی اور اس میں معشر نہیں ہوگا۔

و اما کلیات الفرضیہ کلیات هذا

بل الجواب کے ساتھ شک مشہور کا مصنف نے اپنا پسندیدہ جواب دیا اور
سید السد کے جواب کو رد کر دیا۔ اب مصنف کے اس پسندیدہ جواب پر
اعتراض ہے۔

اعتراض : آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کے اندر متشتر فی الخارج ہونا
ضروری ہے، ورنہ کلی نہیں ہوگی، تو پھر کلی کی تعریف کلیات فرضیہ اور
معقولات ثانویہ پر صادق نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں خارج میں متشتر
نہیں ہے، بلکہ کلیات فرضیہ کا خارج میں افراد موجود نہیں ہے۔ اگر خارج
میں موجود ہو جائیں تو اجتماع التخصیص لازم آئے گا۔ جیسے کہ لاشی لا موجود۔
اگر ان کا وجود خارج میں آجائے تو شکی بھی ہو اور لاشی بھی ہو اور موجود
بھی ہو لا موجود بھی ہو، یہ تو اجتماع التخصیص ہے۔

معقولات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) معقولات اولیٰ، (۲) معقولات ثانویہ
معقولات اولیٰ وہ ہیں جو ذہن میں حاصل ہوں مرتبہ اول یعنی موصوف کے
مرتبہ میں اور معقولات ثانوی وہ ہیں کہ جو ذہن میں حاصل ہوں، مرتبہ ثانی
میں یعنی وصف کے درجے میں تو کلیات فرضیہ اور معقولات یہ دونوں کلیات
ہیں اور کلی کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی، اس لئے کہ خارج میں متشتر
نہیں ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانویہ میں متشتر
فی الخارج ہے، اس لئے کہ یہ ”ہذیت“ پر مشتمل نہیں ہے اور ہر وہ چیز جو

ہدیت پر مشتمل نہ ہو تو عقل اس میں عیثر کو جائز سمجھتی ہے، اس میں تشخص اور ہدیت ہیں ہے۔ جب تشخص اور ہدیت نہیں ہے تو کلی ہے۔ اب یہ بات غیر صحیح ہے کہ اس میں عیثر نہیں ہے۔ اور کلی میں تجویز عیثر معتبر ہے، بالفعل عیثر معتبر نہیں ہے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانویہ اس لئے کلیات ہیں کہ عقل عدم ہدیت کی وجہ سے اس میں عیثر جائز سمجھتی ہے رہا یہ اعتراض کہ خارج میں افراد نہیں تو عیثر کیسے آئے گا۔ حالانکہ عیثر فرع ہے وجود کا، اور جب وجود نہیں تو عیثر کیسے آئے گا۔ تو جواب یہ ہے کہ اپنے افراد کی نسبت عیثر ہے کہ عقل اس کے اپنے افراد میں عیثر جائز سمجھتی ہے لاشی اور لا وجود کلی ہیں اور معدومات پر صادق ہیں۔ اور عقل ان میں عیثر کو بھی جائز سمجھتی ہے اگرچہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے۔

حتی قیل ان الخ قیل سے یا تو مقصد اپنی تائید ہے اور یا محقق دوانی پر رد ہے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ کلیات فرضیہ بنسبت حقائق موجودہ کی کلیات ہیں۔

اگر تائید ہو محقق دوانی کے قول سے تو پھر مطلب یہ ہو گا کہ ہم تو کلیات فرضیہ کو اپنے افراد کے لئے کلی سمجھتے ہیں۔ لیکن محقق دوانی تو اس سے بھی آگے بڑھا ہے اور کہا ہے کہ افراد فرضیہ تو چھوڑو حقائق موجودہ کے لئے کلیات ہیں۔

اعتراض: محقق دوانی کا قول باطل ہے، تو باطل قول سے تائید کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ تو ظاہر البطلان ہے، اس لئے کہ یہ اجتماع المتضین کو متلزم ہے۔

جواب : یہ ہے کہ محقق دوانی کے اس قول میں تین دعوے ہیں - (۱) ایک یہ کہ کلیات اور معقولات مشتمل ہیں عدم ہذیت پر (۲) اور دوسرا یہ کہ عدم ہذیت کی وجہ سے عقل اس میں عثر جائز سمجھتی ہے - (۳) تیسرا یہ کہ کلیات ہیں بنسبت حقائق موجودات کے پہلے دودعوے صحیح ہیں اور تیسرا غلط ہے - تو ماتن نے پہلے دودعوؤں کی تائید کی ہے، تیسرے دعوای کی تائید نہیں کی ہے - جب آپ سمجھ گئے کہ اس قول ان الکلیات الفر ضیۃ سے مقصد دفع اعتراض ہے تو اس سے دو قسم کے توہم دفع ہو گئے -

ایک یہ کہ مصنف نے کلیات گننا اور گنوانا شروع کیا کہ یہ کلی ہے - یہ کلی ہے - حالانکہ یہ مصنفین کی داب میں سے نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ ذکر کرتے ہیں - (۲) دوسرا یہ توہم دور کرنا ہے کہ ماتن تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ کلیات فرضیہ کلیات میں سے ہے، حالانکہ یہ پہلے کہہ چکا ہے تو اب دوبارہ تنبیہ کی کیا ضرورت ہے تو جواب ہو گیا کہ مقصود کلیات گننا اور گنوانا نہیں ہے - تنبیہ کرنا بھی مقصود نہیں بلکہ مقصد دفع اعتراض ہے - ہذا بمعنی خذ ہذا -

قولہ الکلیۃ الجزئیۃ صفۃ المعلوم و قبل صفۃ العلم - اس عبارت سے مصنف کا ایک مقصد دفع اعتراض ہے، وہ یہ کہ مصنف نے کلی اور جزئی کا مقسم مفہوم جو کہ معلوم ہے کیوں بنایا - اور علم نہیں بنایا حاصل جواب یہ ہے کہ کلی اور جزئی معلوم کی صفات ہیں اس لئے مقسم بھی معلوم بنایا - یہاں پر معلوم سے علم حصول کا معلوم مراد ہے تاکہ نفس ناطقہ پر اعتراض وارد نہ ہو جائے کہ وہ بھی معلوم ہے حالانکہ کلی اور جزئی نہیں ہے، اس لئے کہ وہ علم حضوری کا

معلوم ہے نیز معلوم سے معلوم بالذات مراد ہے تاکہ معلومات خارجیہ پر اعتراض نہ ہو جائیں، اس لئے کہ معلومات خارجیہ کلی اور جزئی منطقی نہیں ہے، لیکن وہ معلوم بالذات نہیں ہے بلکہ معلوم بالعرض ہے۔ دوسرا مقصد مصنف کا اختلاف کی طرف اشارہ ہے یہاں دو مذہب ہیں۔ (۱) پہلا جمہور کا مذہب ہے کہ کلیہ اور جزئیہ معلوم کی صفات ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں مفہوم کے عوارض میں سے ہے اور مفہوم معلوم ہے علم نہیں ہے تو کلی اور جزئی بھی معلوم کی صفات ہو گئیں۔ (۲) دوسرا مذہب سید السد کا ہے وہ یہ کہ کلی اور جزئی علم کی صفات ہے مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ وذلک مذہب الاولیاء وھوالحق حسب دقیق النظر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک یہی مذہب مختار ہے۔ اس مذہب کی دلیل یہ ہے کہ کلیہ اور جزئیہ کا مدار ادراک تعقلی اور احساسی ہے اور ادراک علم ہے تو کلیہ اور جزئیہ بھی علم کی صفات ہو گئیں۔

لیکن اعتراض یہ ہوتا ہے کہ دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدعی یہ ہے کہ کلیہ اور جزئیہ علم کی صفات ہیں اور دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ علتہ الکلیۃ والجزئیۃ ادراک ہے۔

جواب یہ ہے کہ مدعی صفتیت نہیں ہے بلکہ علتیت ہے، اس لئے کہ ماتن کے اس قول کا مطلب کہ صفتہ المعلوم یہ ہے کہ کلیہ اور جزئیہ صفتہ معلوم ہیں لاجل العلم۔ لیکن اعتراض یہ ہے کہ پھر تو نزاع لفظی ہو جائے گا اس لئے کہ معلوم کا کلیہ اور جزئیہ کے ساتھ موصوف ہونا عند الكل مسلم ہے اور علم کا

اس کے لئے علت بنا بھی عند الکل مسلم ہے جواب یہ ہے کہ یہ نزاع معنوی ہے اس لئے کہ یہ ایک اور نزاع کی طرف راجع ہے وہ ہے نزاع علتیت میں کہ کلیتہ اور جزئیت کے لئے سبب اور اک ہے یا نفس مفہوم کا بختر اور عدم بختر کے لئے صالح ہونا، ہمارے قول اول یہ دونوں علم کی صفات ہیں اور ہمارے قول ثانی یہ دونوں معلوم کی صفات ہیں۔ اور یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ نزاع معنوی ہے اس لئے کہ کلیتہ کا معنی یا اشتراک عملی ہو گا یا مطابق مع الکثیرین ہو گا اگر اول ہو تو یہ معلوم کی صفت ہے اس لئے کہ اشتراک معلوم میں ہوتا ہے اور اگر ثانی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا۔ مطابق مع الکثیرین یا تو حمل علی الکثیرین کے معنی میں ہو گا تو پھر بھی معلوم کی صفت ہے جیسا کہ یہ قائلین حصول اشیاء بالفہم کا مذہب ہے اور یا مطابق مع الکثیرین بمعنی مناسبت مخصوصہ بالکثیرین کے معنی میں ہو گا تو پھر یہ علم اور معلوم دونوں کی صفات ہے اور یہ قائلین حصول اشیاء باشباحہ کا مذہب ہے گویا یہ نزاع راجع ہے کلیتہ میں معنی اتحاد کے اخذ اور عدم اخذ پر، اس لئے یہ نزاع معنوی ہوا۔

قوله و الجزئی لایکون کاسباً ولا مکتسباً

اس عبارت سے مقصود مصنف کی دفع توہمات ہیں پہلا توہم یہ تھا کہ مصنف نے مفہوم کو منقسم کر دیا۔ کلی اور جزئی کی طرف تو یہ دونوں مقصود ہوں گے، ماتن نے اس توہم کو دور کیا کہ جزئی کا سبب اور مکتسب نہیں ہے اور منطق میں کا سبب اور مکتسب کا ذکر ہوتا ہے لہذا جزئی مقصود نہیں ہے بلکہ کلی مقصود ہے۔

دوسرا تو ہم یہ تھا کہ جزئی مقصود ہوگا اور کلی مقصود نہ ہوگا یا کلی مقصود ہوگا جزئی نہیں ہوگا اور عقلی احتمال ایک یہ بھی ہے کہ دونوں مقصود نہیں ہوں گے، تو جواب دے دیا کہ مقصود کلی ہے، جزئی نہیں ہے۔

دوسرا مقصد اشکال کو رفع کرتا ہے، وہ یہ کہ جب مفہوم کو تقسیم کر دیا کلی اور جزئی کی طرف، تو آگے کلی سے بحث کر رہے ہیں اور جزئی سے نہیں کر رہے ہیں، حالانکہ تقسیم دونوں کی طرف ہوئی اور تعریف بھی دونوں کی ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ جواب یہ ہے کہ جزئی ایک وقت تک مقصود ہے، پھر وہ مقصود نہیں ہے۔ لہذا بحث بھی جزئی سے نہیں ہوگی۔ تیسرا مقصد یہ بھیہ کلی کو جزئی سے کیوں مقدم کیا، تو جواب یہ ہے کہ اس لئے مقدم کیا کہ کلی اشرف ہے اور کلی مقصود ہے اور جزئی غیر مقصود ہے۔

والجزئی لایکون کاسبا ولا مکتسبا۔ یہاں دو جملے ہیں، لیکن اختصار کے لئے ماتن نے ایک جملہ میں جمع کیا۔

جزئی کا سب کیوں نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اس میں چار احتمالات ہیں اور چاروں باطل ہیں اس لئے جزئی کا کا سب ہونا بھی باطل ہے۔ احتمالات اربعہ یہ ہیں۔

۱۔ جزئی کا سب لفظ نہ ہوگئی۔ ۲۔ جزئی کا سب لجزئی آخر ہوگئی۔ ۳۔ جزئی کا سب لکلیہ ہوگئی۔ ۴۔ جزئی کا سب لکلی آخر ہوگئی۔

الف۔ بطلان کاسبیتہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئی اپنے نفس کے لئے کا سب نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ

(۱) کاسب مکتب سے غیر ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس کے ساتھ متحد ہوتا ہے غیر نہیں ہو سکتا۔

(۲) نیز کاسب مکتب پر مقدم ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس پر مقدم نہیں ہوتا ورنہ تقدم المنشئ علی نفسه لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہذا جزئی کا کاسب بنا بھی باطل۔

(۳) کاسب مکتب کے لئے علت ہوتا ہے اور شئی اپنے نفس کے لئے علت نہیں ہوگی ورنہ علتیت المنشئ لہذا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے، لہذا ثابت ہوا کہ جزئی اپنے نفس کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی۔
ب۔ جزئی جزئی آخر کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ

(۱) کاسب مکتب پر محمول ہوتا ہے اور ایک جزئی دوسرے جزئی سے مبائن ہوتی ہے۔ حمل نہیں ہو سکتی، لہذا ایک جزئی دوسرے جزئی کے لئے کاسب نہیں ہو سکتی۔

(۲) کاسب کے تصور سے مکتب کا تصور آتا ہے اور ایک جزئی کے تصور سے دوسرے جزئی کا تصور نہیں آتا ہے، لہذا جزئی جزئی آخر کے لئے کاسب یا مکتب نہیں ہو سکتی۔

ج۔ جزئی اپنے کلی کے لئے کاسب نہیں بن سکتا، اس لئے کاسب کا حمل مکتب پر ہوتا ہے، حالانکہ جزئی کا حمل کلی پر نہیں ہو تا بلکہ کلی کا حمل جزئی پر ہوتا ہے۔

د۔ کلی آخر کے لئے جزئی کاسب نہیں بن سکتی، اس لئے کہ

- (۱) کاسب مکتب پر حمل ہوتا ہے اور یہاں تباہی ہے۔
 (۲) کاسب کے تصور سے مکتب کا تصور آتا ہے اور یہاں جزئی کے تصور سے کلی آخر کا تصور نہیں آتا ہے تو جزئی کلی مابین کے لئے کاسب بھی نہیں بن سکتی۔

ولا مکتبہ۔ اس میں بھی چار احتمالات ہیں۔

- (۱) مکتب لفسہ ہو گئی۔
 (۲) مکتب لجزئی آخر ہو گئی۔
 (۳) مکتب لکلی آخر ہو گئی۔
 (۴) مکتب لکلیہ ہو گئی۔

اور یہ چاروں احتمالات بھی باطل ہیں۔ لہذا جزئی کا مکتب ہونا بھی باطل۔

- (۱) جزئی مکتب لفسہ نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ کاسب اور مکتب میں مغایرت نہیں رہیگی اور تقدم الشی علی لفسہ لازم آئے گا اور کاسب مکتب کے لئے علت ہوتی ہے تو علتیت الشی لفسہ لازم آئے گا۔

- (۲) جزئی جزئی آخر سے مکتب نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ جزئی کا جزئی آخر پر حمل غیر صحیح ہے اور کاسب مکتب پر محمول ہوتا ہے اور کاسب کے تصور سے مکتب کا تصور آسکتا ہے اور یہاں جزئی کے تصور سے جزئی آخر کا تصور نہیں آسکتا ہے۔ لہذا غیر صحیح ہے۔

- (۳) جزئی کلی آخر سے مکتب نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ کاسب کے

تصور سے مکتسب کا تصور لازم آتا ہے حالانکہ کلی کے تصور سے جزئی کا تصور نہیں آتا۔ نیز کلی آخر جزئی کا مباین ہے تو ایک مباین دوسرے مباین کے لئے کیسے کا سبب بنے گا۔

(۴) جزئی اپنے کلی سے مکتسب نہیں بن سکتی۔ اس لئے کہ کا سبب کے تصور سے مکتسب کا تصور آتا ہے۔ لیکن یہاں پر کلی کے تصور سے جزئی کا تصور نہیں آتا ہے جیسے کہ حیوان کے تصور سے زید کا تصور نہیں آتا ہے۔ اگرچہ جزئی پر کلی حمل ہو سکتی ہے۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ جزئی کا سبب اور مکتسب نہیں ہے اس لئے کہ تمثیل میں ایک جزئی سے استدلال کیا جاتا ہے جزئی آخر پر تو جزئی کا سبب بھی ہوئی اور مکتسب بھی اور استقراء میں حال الجزئیات سے کلی پر استدلال کیا جاتا ہے تو جزئی کا سبب ہوئی، نیز قضیہ شخصہ کبھی صغریٰ اور کبریٰ واقع ہوتا ہے شکل میں، تو جزئی کا سبب ہوئی جواب یہ ہے کہ مراد نفی کاسبتہ اور مکتسبتہ سے علم تصوری میں ہے اور مواد نقض کے اندر کاسبتہ اور مکتسبتہ علم تصدیقی میں ہے یا پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ نفی کاسبتہ سے مراد علوم حقیقیہ کے اندر ہے (علوم حقیقیہ وہ ہے کہ جو تغیر ادیان و ازمان سے متبدل نہیں ہوتے ہیں)۔

و قد يقال لكل مندرج تحت کلی اخر و يختص بالاضافی

مصنف کا مقصد اس عبارت سے تین اعتراضات کو دفع کرنا ہے۔ (۱)

پہلا یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ جزئی کا سبب اور مکتسب نہیں ہوتی ہے اس

لئے کہ حیوان بنسبت الی الجسم جزئی ہے۔ حالانکہ حیوان کا سب سے اسی طرح انسان جزئی ہے بنسبت حیوان کے، حالانکہ انسان حیوان سے مکتسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ مراد نفی کا سبب اور مکتسبیتہ جزء حقیقی سے ہے اور اعتراض میں جو ذکر کیا ہے جزئی حقیقی نہیں ہے بلکہ جزئی اضافی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ جزئی حقیقی کی تعریف لا یجوز العقل یحضرہ الخ کے ساتھ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ انسان بالنسبتہ الی الحيوان جزئی ہے حالانکہ انسان میں محض ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ تعریف مذکور جزئی حقیقی کی ہے اور انسان جزئی اضافی ہے تیسرا اعتراض یہ تھا کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اضافی یہ مذکور متن میں اگر حقیقی کی تعریف ہے تو اضافی کی تعریف کی ضرورت ہے اور اگر اضافی کی تعریف ہو تو حقیقی کی تعریف کیا ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مذکورہ جزئی حقیقی کی تعریف ہے اور اضافی کی تعریف یہاں مذکور ہے۔ اور دوسرا مقصد مصنف کا یہاں سے جزئی کے ایک اور معنی بتانا ہے، جس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔ گویا جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی، جزئی حقیقی وہ ہے جس میں بالکل محض نہ ہو اور جزئی اضافی وہ ہے جو کہ مندرجہ تحت الا عام ہو، اگرچہ فی نفسہ کلی ہو، لیکن اس کے اوپر اور کلی موجود ہو تو یہ جزئی اضافی ہے اور اضافی اس لئے ہے کہ یہ جزئی بالنسبتہ الی الفوق ہے، وگرنہ فی نفسہ اس میں جزئیت نہیں ہے، جیسے کہ انسان حیوان کے ماتحت مندرج ہے۔ تو انسان بنسبت حیوان کے جزئی ہے اور ویسے انسان فی نفسہ کلی ہے اور ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہے، لیکن ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں ہوتی ہے۔ اس

لئے کہ جزئی اضافی کبھی کبھی کلی ہوتی ہے اور جزئی نہیں ہوتی ہے اور جزئی حقیقی کلی کبھی نہیں بن سکتی۔ پھر سمجھنا چاہئے کہ جزئی کی طرح کلی کی بھی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اضافی، حقیقی کی تعریف تو متن میں مذکور ہے اور اضافی وہ ہے جس کے تحت کوئی شئی ہو اور یہاں دونوں کے درمیان نسبت بالعکس ہے یعنی ہر کلی اضافی حقیقی ہے اور عکس نہیں ہے۔ اس لئے کہ کلیات فرضیہ کلیات حقیقیہ ہیں لیکن اضافیہ نہیں ہیں اس لئے کہ اس کے تحت کوئی شئی مندرج نہیں ہے۔

الکلیان ان تصادقا کلیا فمتساویان

یہاں سے نسبت بین الکلیین بیان کرتے ہیں۔ نسبت کی کل چار قسمیں ہیں، 'تساوی'، 'تبائن'، 'عموم'، 'خصوص' مطلق اور 'عموم'، 'خصوص' من وجہ دنیا میں جو بھی دو کلی ہو، ان چاروں نسب میں سے کوئی ایک نسبت ان میں ضرور ہوگی۔

کلیان کہا، اس لئے کہ یہ چاروں نسبت دو کلیوں ہی کے درمیان ہوگی۔ ایک جزئی کی دوسری جزئی کے ساتھ تبائن کی نسبت ہوتی ہے اور جزئی کی اپنے کلی کے ساتھ عموم، خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے۔ چار نسب کیوں ہیں۔

اس لئے کہ دو کلیوں میں تصادق کلی ہو سکتا ہے یا نہیں اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہو تو یہ مساوات کی نسبت ہے جیسے انسان اور ناطق مساوات کا رجحان موصوفتین کلیتین کی طرف ہے جانین

سے، جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اگر تصادق کلی نہ ہو تو تفارق کلی ہو گا یا تفارق جزئی ہو گا۔ اگر تفارق کلی یعنی من الجانین ہو، یعنی دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسرے پر صادق نہیں آسکتی کسی مادے میں بھی جمع نہیں ہو سکتی، تو نسبت تباہ کی ہو گی، جیسے کہ انسان اور حجران کا رجع سالبیتن کلیتین داکمتمین کی طرف ہے، جیسے الا انسان لیس حجر اور الحجر لیس بانسان اور اگر تفارق جزئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو گا یا تو جانین سے ہو گا یا جانب واحد سے ہو گا، یعنی دونوں کلیں میں سے ہر ایک کسی مادے میں ہر ایک کے بغیر آسکتی ہے۔ تو یہ اعم اخص من وجہ ہے یعنی ایک کلی دوسرے کلی سے من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے۔ جیسے کہ انسان اور ایض اور اس کا رجع سالبیتن جزئیتن اور موجبیتن جزئیتن کی طرف ہے، جیسے بعض الحيوان ایض وبعضہ لیس با ایض اور بعض الا ایض حیوان وبعضہ لیس حیوان۔ اور اگر ایک جانب سے تفارق ہو کہ ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہے اور بعض جگہ میں دوسری کلی پہلے کے افراد پر صادق نہیں آتی ہے تو یہ عموم خصوص مطلق ہے جیسے انسان اور حیوان ہے، حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق ہے اور انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں ہے۔ اس کا رجع موجبہ اور سالبہ جزئیہ کی طرف ہے۔ جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحيوان لیس بانسان۔

واعلم ان نقیض کل شئی رفعہ

دو کلیوں کے عین کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب بین
النقیضین نسبت بیان کرنے کا ارادہ کر رہے ہیں، لیکن اس سے قبل نقیض کے
معنی پہچانا ضروری ہے، اس لئے نقیض کی تعریف کرتے ہیں۔ نقیض کی
تعریف مصنف نے نقیض کل شئی رفعہ کے ساتھ کی ہے، یعنی کسی شئی کی
نقیض کے معنی یہ ہے کہ اس کو رفع کر دیا جائے، جیسے انسان کی نقیض لا انسان
ہے۔

جاننا چاہئے کہ نقیض کے تین معانی ہیں۔ پہلا معنی رفع کے ہیں، اس
معنی کے لحاظ سے تناقض نسب متکررہ میں سے نہیں ہوگا اور ہر مفہوم کے
لئے نقیض نہیں ہوگا، اس لئے کہ سلب حقیقتہ وجود ہی کی طرف مضاف
ہوتے ہیں۔ دوسرے معنی اعم من الرفع والمرفع ہے، اس معنی کے لحاظ
سے تناقض نسب متکررہ میں سے ہوگا، اس لئے کہ لا انسان جیسا انسان کا
نقیض ہے اور رفع ہے تو انسان بھی لا انسان کا نقیض ہوگا اس لئے کہ انسان
مرفع ہے اس معنی کے لحاظ سے ہر شئی کے لئے نقیض ہوگا کمالاً مکملی۔
تیسرا معنی لا مجتمع ولا یرتفع ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے بھی تناقض نسب
متکررہ میں سے ہوگا اور ہر شئی کے لئے نقیض ہوگا۔ اس لئے کہ سلب مسلوب
کے ساتھ نہ جمع ہوتا ہے اور نہ رفع ہوتا ہے۔ ان مذکورہ معانی کے لحاظ سے
نقیض مفرد اور قضیہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ قضیہ کے ساتھ مختص نہیں

ہے۔ البتہ یہ جو مشہور ہے کہ مفردات کے لئے نقائص نہیں ہے تو وہ ایک اور معنی پر ہے۔ وہ تمناع بالذات کے معنی پر ہے، اس معنی کے لحاظ سے نقیضین کو متمنعین کہتے ہیں، یعنی وہ دو امرین کہ احدهما کا تحقق فی نفس الامر آخر کے انقضاء کا تقاضا کرتا ہے وبالعکس جیسے ایجاب اور سلب۔

فبقیض المساویین و هذا خلف

مساویین کی نقیض مساویان ہے، یعنی جن دو کلیوں میں نسبت تساوی کی ہو تو نقیض بھی تساوی ہوگی جیسے انسان اور ناطق میں تساوی ہے تو نقیض میں بھی تساوی ہوگی جیسے لا انسان، لا ناطق، دلیل یہ ہے کہ جن دو کلیوں میں نسبت تساوی کی ہو تو نقیض میں بھی تساوی ہوگی۔ ورنہ اصلین سے تساوی ختم ہو جائے گی لکن التالی باطل فالمتقدم مثله فی البطلان۔ تالی باطل ہے، اس لئے کہ خلاف مفروض ہے تو نقیضین میں تساوی کا نہ ہونا بھی باطل ملازمہ یہ ہے کہ جیسے کہ انسان اور ناطق کہ جس طرح ان دونوں میں تساوی ہے۔ اسی طرح ان کی نقیضین میں یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی ہوگئی یعنی جن افراد پر لا انسان صادق آئے گا انہیں پر لا ناطق صادق آئے گا، اسی طرح بالعکس، اس لئے کہ اگر لا انسان کے افراد پر لا ناطق صادق نہ آئے تو پھر اس کی نقیض جو ناطق ہے وہ صادق آئے گی ورنہ ارتفاع القیضین لازم آئے گا اور جب ناطق لا انسان کے ساتھ صادق آیا تو اب انسان کے ساتھ صادق نہیں آئے گا، ورنہ اجتماع القیضین لازم آئے گا تو ناطق بغیر انسان صادق آیا تو عینین

میں مساوات نہیں رہی۔ و ما هذا الا خلاف المفروض اور اس کے عکس والی صورت بھی اس پر قیاس کر لیجئے۔

وہنا شک قوی الح مقام استدلال علی تساوی نقیض المتساویین میں شک قوی ہے جو آسانی سے رفع نہیں کیا جاسکتا ہے، شک امام رازی ہے وہ یہ کہ مصنف نے متساویین کی نقیض میں تساوی کی نسبت ثابت کرنے کے لئے کہا تھا کہ اگر تساوی کی نسبت نہ مانی جائے تو تقارق فی الصدق لازم آتا ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب کوئی شئی صادق نہ ہو تو اس کی نقیض صادق آنا چاہئے یا لازم نقیض، کیونکہ لازم نقیض کو نقیض کا درجہ دیا گیا ہے اور نقیض ہر شئی کی اس کا رفع ہوتا ہے، لہذا متساویین کی نقیض میں تساوی یعنی تصادق کلی اگر نہ ہو تو اس کی نقیض رفع تصادق یا لازم نقیض صادق آنی چاہئے نہ کہ تقارق فی الصدق اس لئے کہ یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ تصادق کلی موجبہ کلیہ ہے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے اور تقارق فی الصدق موجبہ جزئیہ ہے، لہذا یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض تو پھر تصادق نہ ہونے کی صورت میں اس کا تحقق کیسے لازم آئے گا۔ مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی یعنی تصادق کلی ہے تو دعویٰ یہ ہے کہ ان کی نقیض یعنی لا انسان اور لا ناطق میں بھی تصادق کلی ہونا چاہئے جس کا مرجع کل لا انسان لا ناطق وکل لا ناطق لا انسان ہے۔ اگر تصادق کلی نہ مانا جائے تو اس کی نقیض جو سالبہ جزئیہ ہے اس کو ماننا پڑے گا یعنی بعض الانسان لیس بلا ناطق یا بعض الانسان کا تحقق ہو گا نہ کہ تقارق فی الصدق، یعنی بعض

اللائط انسان، کیونکہ یہ تو نہ نقیض ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ لازم نقیض ہے کیونکہ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور سالبہ جزئیہ اور موجبہ جزئیہ میں کوئی تلازم نہیں ہے۔ قولہ درہما کیونکہ الخ اس عبارت سے مصنف کا مقصد ما قبل اعتراض کی تائید ہے، حاصل یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ نقیض متساویین متساویان ہے۔ اس لئے کہ کبھی متساویین کی نقیض کے لئے کوئی فرد خارج میں نہیں ہوتے جیسے مفہومات شاملہ کی نقائص تو یہاں عین میں تساوی صحیح ہے اور نقیضین میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ نقیضین میں تساوی کا مرجع موجبتین کلّیتین معدولتین کی طرف ہے اور موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں وجود موضوع نہیں ہے تو عینین یعنی شئی اور ممکن کے درمیان موجبتین کلّیتین صادق آئیں گے، لیکن نقیضین کے درمیان موجبتین کلّیتین معدولتین صادق نہیں آئیں گے عدم موضوع کی وجہ سے۔ قولہ وما قبل ان صدق السلب الخ مصنف کا مقصد اس عبارت سے متاخرین کے جواب کو ذکر کرنا ہے پھر دو وجہیں سے اس پر رد کرنا ہے۔ متاخرین نے ایک قضیہ کا اختراع کیا ہے جس کا نام سالبۃ المحمول رکھا ہے اور اس کو سالبہ اور موجبہ کی طرف منقسم کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس قضیہ میں موجبہ وجود کا تقاضا نہیں کرتا اور سالبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے، اس موجبہ اور موجبہ معدولہ میں فرق یہ ہے کہ اس موجبہ میں محمول سلب مضاف الی النسبت ہوتا ہے جبکہ موجبہ معدولہ میں سلب مضاف الی المفرد ہوتا ہے تو زید لاجر میں معدولہ کا معنی زید لاجر ہست ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول کا معنی ہمارے

اس قول میں کہ زید لیس ہو۔ حجر زید نیست حجر هست۔ اور سالبۃ المحمول اور سالبہ بسیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں دونوں طرفین کا تصور کیا جاتا ہے پھر سلب کے ساتھ حکم ہوتا ہے اور سالبۃ المحمول میں سلب کو موضوع پر حمل کیا جاتا ہے، تو زید لیس حجر میں سالبہ کا معنی زید حجر نیست ہے اور سالبۃ المحمول کا معنی زید لیس ہو حجر میں زید نیست حجر هست ہے، یہ تو فرق معنوی ہے لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں ایک رابطہ ہوتا ہے اور سلب مقدم ہوتا ہے جیسے زید لیس ہو بقائم اس تفصیل کو سمجھنے کے بعد متاخرین کہتے ہیں کہ تقیضین کے درمیان موجبہ معدولتہ نہیں ہے تاکہ نقض وارد ہو جائے، بلکہ تقیضین میں منعقد قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول ہے اور وہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا، اس لئے اصل مدعی پر نقض وارد نہیں ہوتا۔ قولہ فبعد تسلیمہ یہ متاخرین کے جواب پر رد اول ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتے جیسا کہ مصنف نے تصدیقات میں کہا ہے کہ وقرحتک حاکمۃ بان الربط الایجابی مطلقاً یقتضی وجود الموضوع قولہ انما یم الخ یہ رد ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ جواب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اصلین وجودی ہو تو تقیضین میں تمہارا قضیہ بنے گا، لیکن اگر اصلین عدمی ہو جیسے لا شریک الباری ولا اجتماع التقیضین تو پھر یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس کے تقیضین یعنی اجتماع التقیضین اور شریک الباری میں سالبۃ المحمول نہیں بنے گا اس لئے کہ اس میں صرف سلب نہیں ہے۔ پھر مصنف نے اصل سوال سے اس قول کے ساتھ جواب دیا ہے کہ فلا جواب

الاخصیص الدعوی۔ یعنی اس شک کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ
متساویین کے نقیض بھی متساویین ہوتے ہیں یہ نقیض مفہومات شاملہ کے علاوہ
کے لئے ہے۔ قولہ و نقیض الاعم والاخص مطلقاً بالعکس الخ یعنی جن دو کلیوں
میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان کی نقیضیں میں بھی یہی نسبت ہوگی
لیکن عینین کے عکس کے ساتھ، یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام
ہوگی، مصنف نے جز اول کی دلیل فان انتفاء العام الخ سے اور جزء ثانی کی
دلیل ولا عکس سے بیان کی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہاں دعویٰ مرکب
ہے دو جزئین سے۔ پہلا جز یہ ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوگی خاص کی نقیض
سے۔ یعنی جہاں عام کی نقیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نقیض کا پایا جانا
ضروری ہے کیونکہ وجود خاص مستلزم ہوتا ہے وجود عام کو اور انتفاء عام
مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو۔ مثلاً حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے تو ان
کی نقیض لا حیوان خاص ہوگئی اور لا انسان عام۔ پس جہاں لا حیوان پایا جائے
گا وہاں لا انسان کا پایا جانا ضروری ہے دعویٰ کا دوسرا جزء یہ ہے کہ خاص کی
نقیض عام ہوگی عام کی نقیض سے، یعنی جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی۔
وہاں عام کی نقیض کا پایا جانا ضروری نہیں اس لئے کہ انتفاء خاص متلزم نہیں
انتفاء عام کو ورنہ عام عام باقی نہیں رہے گا، کیونکہ عموم نام ہے کون اشمی
شاملاً للاخص ولغیرہ کا، تو اگر رفع خاص کے ساتھ رفع عام لازم ہو جائے تو
اس کے معنی یہ ہونگے کہ عام بدون خاص کے پایا نہیں جاسکتا فلا یقتی العام عاماً
وہذا خلف فلذا قال المصنف ولا عکس تحقیقاً لمعنی العموم قولہ وشک الخ اس

عبارت سے مصنف ماقبل پر دو اعتراض نقل کرتے ہیں پہلے کی نسبت محقق طوسی کی طرف اور دوسرے کی نسبت ابو بکر نجم الدین الکاظمی کی طرف کی جاتی ہے۔ اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ لا اجتماع النقیضین عام ہے اور انسان خاص ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان کی نقیضین اجتماع النقیضین اور لا انسان میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہونا چاہئے، حالانکہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں عام و خاص کی نسبت ہے اول عام ہے اس لئے کہ اس میں سلب ضرورت عن احد الطرفين ہوتا ہے اور ثانی خاص ہے کیونکہ اس میں سلب ضرورت عن الطرفين ہوتا ہے پس قاعدہ مذکور کی بناء پر ان کی نقیضین یعنی لا ممکن عام اور لا ممکن خاص میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اول خاص و ثانی عام ہوگا، پس جہاں لا ممکن عام پایا جائے گا جو کہ خاص ہے وہاں لا ممکن خاص پایا جائے گا جو کہ عام ہے اور ہر لا ممکن خاص یا تو واجب ہوگا یا ممتنع، کیونکہ ممکن خاص میں سلب ضرورت عن الطرفين ہوتا ہے تو اس کی نقیض یعنی لا ممکن خاص میں اس سلب کا سلب ہوگا، جس سے یا تو وجود ضروری ہوگا یا عدم، اول واجب اور ثانی ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام کے فرد ہیں کیونکہ ممکن عام میں سلب ضرورت عن احد الطرفين ہوتا ہے اور واجب میں سلب ضرورت عدم سے ہے جبکہ ممتنع میں سلب ضرورت وجود سے ہوتا ہے۔ اب صورت قیاس کی یہ ہوئی کل لا ممکن عام لا ممکن خاص و کل لا ممکن خاص اما واجب او ممتنع نتیجہ نکلا کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع اب اس نتیجہ کو صغریٰ

ہنا کر دوسرا کبریٰ ملا کر قیاس بنایا جائے گا؛ جس کی صورت یہ ہوگی کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع وکل واجب او ممتنع ممکن عام نتیجہ نکلا کل لا ممکن عام ممکن عام اور یہ اجتماع التناقضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال قاعدہ مذکورہ کی وجہ سے لازم آیا معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ غلط ہے ورنہ محال کے لئے مستلزم نہ ہوتا قولہ والجواب الخ مصنف دونوں اعتراض کا جواب دہرا رہا ہے کہ ہم نے جو عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق بیان کی ہے یہ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں ہے اور اجتماع النقیضین اور ممکن عام وغیرہ جن کو لیکر اعتراض وارد کیا گیا ہے یہ مفہومات شاملہ میں سے ہیں تو اگر ان میں مذکورہ قاعدہ جاری نہیں ہوا تو کوئی خرابی نہیں ہے، رہ گیا یہ اعتراض کہ منطق کے قواعد تو عام ہوتے ہیں اور تخصیص اس کے منافی ہے جواب یہ ہے کہ تعمیم بقدر طاقت بشریہ ہوتی ہے۔ نیز منطق آلہ ہے علوم حمیہ کے لئے، اور ان علوم میں مفہومات شاملہ سے بحث نہیں ہوتی تو اگر منطق کا کوئی قاعدہ ان کو شامل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ و بین نقیضی الاعم و الاخص من وجہ تباین جزئی الخ
اور جن دو کلیوں میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو تو ان کے نقیضین میں تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ جیسے کہ متباین کی نقیضین میں تباین جزئی ہوتی ہے۔

اعتراض : ہم نے نسب اربعہ پڑھے تھے۔ ان میں تو تباین جزئی نہیں تھا تو پھر نسب تو اربعہ نہیں ہوئے بلکہ خمسہ ہو گئے۔

جواب : بتائن جزئی کی جو نسبت ہے - یہ مستقل نسبت نہیں ہے اور نسب اربعہ جو ہیں وہ مستقل ہیں اور بتائن جزئی کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں ہوگا اور کبھی بتائن کلی کے ضمن میں ہوگا۔

بتائین جزئی : اس کو کہتے ہیں کہ ہر مادے میں تفارق نہ ہو، لیکن بعض مواد میں تفارق ہو۔ اگر تمام مواد میں تفارق ہو تو بتائن کلی ہوگا، یعنی بتائین جزئی تفارق فی الجملہ کو کہتے ہیں، یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ صادق آنا خواہ ہمیشہ بغیر دوسرے کے صادق آجائے یا کبھی دوسرے کے ساتھ صادق آجائے اول بتائین کلی ہے اور ثانی عموم خصوص من وجہ ہیں۔ بتائین جزئی کے تحقق کی دو صورتیں ہوں گی۔ کبھی بتائین کلی کی ضمن میں اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں۔

اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ متائین کی نقیضین میں بتائین جزئی ہے یعنی جن دو کلیوں میں بتائین کی نسبت ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضین میں بھی بتائین کلی ہوتی ہے، جیسے انسان اور لانا طق کہ ان میں بتائین کلی ہے اور ان کی نقیضین لانا انسان اور ناطق میں بھی بتائین کلی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضین میں عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے جیسے حجر اور حیوان کہ ان میں بتائین کلی ہے اور ان کی نقیض لانا حجر اور لانا حیوان میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ اسی طرح عموم و خصوص من وجہ کی نقیض کا حال ہے کہ اس میں کبھی بتائین کلی ہوگی جیسے لانا حجر اور لانا حیوان کہ ان میں تو عموم و خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضین حجر اور حیوان میں بتائین کلی ہے اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کی

نقیض میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہی کی نسبت ہوگی جیسے ایض اور انسان کہ ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیض لا ایض اور لا انسان میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہے۔

مصنف کا یہ قول کہ لان بین العینین تفارق الخ اس دعویٰ کے لئے دلیل ہے کہ عام و خاص من وجہ اور متائین کی نقیضین میں بتائین جزئی ہے۔ اتحاد دلیل کی وجہ سے دونوں کو جمع کر دیا۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ متائین میں سے ہر ایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آتی ہے اور عام و خاص من وجہ میں صرف ایک مادہ میں دونوں مجتمع ہوتی ہیں باقی دو مادوں میں ایک دوسرے کے بغیر پائی جاتی ہیں معلوم ہوا کہ عینین میں تفارق ہے اور عینین میں تفارق مستلزم ہوتا ہے تفارق نقیضین کو، اس لئے کہ عینین میں تفارق کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے کیونکہ دوسرے کے عین کے ساتھ صادق نہیں ہے ورنہ تفارق کیوں ہوتا تو اگر اس کے نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ ہو تو ارتفاع العینین لازم آتا ہے۔ اسی سے نقیضین میں بھی تفارق سمجھ میں آگیا کہ نقیضین میں سے ہر ایک جب اپنے مقابل نقیض کے عین کے ساتھ جمع ہے تو خود اس کے نقیض کے ساتھ جمع نہیں ہوگا ورنہ اجتماع العینین لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے ساتھ جمع نہیں ہے تو اس کی نقیض کے ساتھ جمع ہوگا یہ عینین کا تفارق ہو اور ہر ایک کی نقیض دوسری کی نقیض کے ساتھ جمع نہیں تو اس کے عین کے ساتھ جمع ہوگی یہ نقیضین کا تفارق ہو اور اسی تفارق کا

نام بتاین جزئی ہے۔ پس عام و خاص من وجہ کی نقیضین اور اسی طرح متبائنین کی نقیضین میں بتاین جزئی ثابت ہوا۔

قولہ و ہھنا سوال و جواب علی طبق مامر

یعنی جس طرح تساویین اور عام و خاص مطلق کی نقائص پر مفہومات شاملہ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے تو بتاینین اور عام و خاص من وجہ کی نقائص پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ لاشئی اور لاممکن میں بتاین کلی ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی فرد موجود نہیں تو ہر ایک کلی بغیر دوسرے کے صادق آئی اور اسی کو بتاین کلی کہتے ہیں حالانکہ ان کی نقیضین یعنی شئی اور ممکن میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ کہ بتاین جزئی کی۔ اسی طرح شئی اور لا انسان میں عموم و خصوص من وجہ ہے اور ان کی نقیضین یعنی لاشئی اور انسان میں بتاین جزئی نہیں اس لئے کہ بتاہن جزئی میں ضروری ہے کہ ہر ایک کلی بغیر دوسری کلی کے صادق آئے اور لاشئی کا کوئی فرد نہیں جس پر وہ صادق آسکے۔

معلوم ہوا کہ قاعدہ مذکورہ کے متبائنین اور عام و خاص من وجہ کی نقیضین میں بتاین جزئی ہے یہ کلیہ نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب بھی وہی ہے جو پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہمارا قاعدہ مفہومات شاملہ کے علاوہ کے لئے ہے۔

ثم الکلی اما عین حقیقة و يقال لهما عرضیات

مصنف یہاں سے کلی کی تقسیم اقسام خمسہ کے طرف کرنا چاہتے ہیں۔ کلی کی اپنے ماتحت کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں۔ وجہ انحصار یہ ہے کہ کلی یا تو

اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی اس کو نوع کہتے ہیں یا جزء حقیقت ہوگی اس کی دو قسمیں ہیں یا جزء یا تو تمام مشترک ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول جنس ثانی فصل ہے اور یا وہ کلی نہ تو عین حقیقت ہوگی اور نہ جزء ہوگی بلکہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں ہوگی اول خاصہ ثانی عرض عام ہر ایک کے اقسام بیان مسئلہ کے ساتھ اپنے اپنے موقع پر آرہا ہے۔ مصنف نے یہاں کلی کے اقسام میں سے پہلے ذاتیات بیان کیا ہے پھر عرضیات چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی افراد کا جز ہوگی اول نوع ہے۔ جیسے انسان اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کی عین حقیقت ہے۔ حقیقت اور ماہیت شئی اس کو کہتے ہیں کہ شئی کو تشخصات خارجیہ سے خالی کیا جائے تو مابقی مفہوم کو ماہیت شئی کہتے ہیں جیسے زید کو تشخصات خارجیہ سے خالی کیا جائے تو انسان باقی رہتا ہے۔ یہی زید کی ماہیت ہے ثانی کی دو قسمیں ہیں وہ جزء یا تو تمام مشترک ہو گا یا تمام مشترک نہیں ہو گا اگر تمام مشترک نہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں یا تو بالکل ہی مشترک نہ ہو جیسے ناطق یا تو مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو۔ جیسے حساس اول کو جنس اور ثانی دونوں قسمیں فصل ہیں۔ جنس کی مثال جیسے حیوان کہ اپنے افراد یعنی انسان فرس وغیرہ کی حقیقت کا جز ہے۔ فصل کے مثال جیسے انسان کے لئے ناطق یا حساس کہ ناطق انسان کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ مشترک ہی نہیں اور حساس انسان کا جزء مشترک تو ہے لیکن تمام

مشترک نہیں۔ تمام مشترک وہ جزء کہلاتا ہے کہ جن دو یا چند حقائق کے درمیان یہ مشترک ہی ان میں یا تو اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہ ہو اور اگر ہو تو اس سے خارج نہ ہو ان تینوں کلیات یعنی نوع جنس فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے اس لئے کہ ان سب میں ذات کی طرف نسبت ہے۔ لیکن یہاں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ منسوب اور منسوب الیہ میں تغایر ضروری ہے یہاں جنس فصل میں تغایر موجود ہے لیکن نوع میں نہیں اس لئے کہ نوع عین ذات ہے لہذا نوع کو ذاتی نہیں کہنا چاہئے جواب یہ ہے کہ اعتراض مبنی ہے معنی لغوی پر اور یہاں پر ذاتی سے معنی اصطلاحی مراد ہے یعنی جو ذات سے خارج نہ ہو خواہ عین ہو یا جزء ہو اور کبھی ذاتی کا اطلاق صرف اس کلی پر ہوتا ہے جو افراد کی حقیقت میں داخل ہو یعنی صرف جنس اور فصل کو ذاتی کہتے ہیں نوع کو نہیں کہتے۔

حاصل یہ کہ ذاتی اگر بمعنی داخل ہو اور عرض بمعنی خارج تو پھر نوع دونوں سے خارج ہے اور واسطہ ہے دونوں میں اور اگر ذاتی بمعنی مالیس خارج ہو اور عرض بمعنی مالیس بداخل ہو تو پھر نوع دونوں میں داخل ہے اور اگر ذاتی بمعنی داخل اور عرض بمعنی مالیس بداخل ہو تو پھر نوع عرض میں داخل ہے اور اگر ذاتی بمعنی مالیس خارج اور عرض بمعنی خارج ہو تو پھر نوع ذاتی میں داخل ہو۔

مصنف کلی ذاتی کے محث سے فارغ ہونے کے بعد کلی عرضی کے اقسام بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں اس لئے کہ یا

تو وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی خواہ حقیقت نوعیہ ہو جیسے ضاحک انسان کے لئے یا حقیقت جنسیہ ہو جیسے مشی حیوان کے لئے یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہوگی جیسے ماشینی انسان کے اعتبار سے اول خاصہ اور ثانی عرض عام ہے۔ ان دونوں کو عرضیات کہتے ہیں۔ ذاتیات کے ساتھ مطابقت کے لئے عرضیات کمایا دو پر بھی جمع کا اطلاق کر کے عرضیات کہہ دیا۔

- اور اگر کئی اپنے حقیقت افراد سے خارج ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔
- (۱) ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو اس کو خاصہ کہتے ہیں جیسے ضاحک۔
 - (۲) ایک حقیقت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ عام ہو اس کو عرض عام کہتے ہیں۔
- جیسے کہ ماشینی اور ان دونوں کلیات کو عرضیات کہتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ داخل نہیں ہے خارج ہے اور ان سب کو کلیات خمسہ کہتے ہیں افراد جمع فرد کی ہے اور مراد اس سے اشخاص ہیں۔ اس لئے کہ مختلف چیزیں ہیں۔ ایک کلی ہے۔ من حیث ہی ہی اور ایک فرد ہے۔ ایک شخص ہے۔ ایک حصہ ہے۔

تو کلی من حیث ہی وہ ہوتا ہے جس میں قطع نظر ہو کسی لحاظ اور اعتبار سے اور اس کو کلی طبعی اور کلی مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر کلی من حیث ہی نہ ہو۔ بلکہ مقید ہو کسی قید کے ساتھ تو جب قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں تو دو چیزیں ہوئی ایک قید دوسرا مقید۔ اگر قید اور مقید دونوں کلی میں داخل ہو یعنی ان سے کلی کو ملحوظ کیا جائے تو اس کو فرد کہتے

ہیں اور کبھی کبھی قید کو داخل کرتے ہیں اور قید کو خارج کرتے ہیں تو ان کو حصہ کہتے ہیں اور کبھی قید کو داخل اور قید کو خارج کرتے ہیں۔ یعنی ماہیت مع القید تو اس کو شخص کہتے ہیں۔

قوله والجمهور علی ان العرض غیر العرضی

و غیر المحل حقیقہ

کلی کی تقسیم ذاتیات اور عرضیات سے فارغ ہونے کے بعد ابھی ایک اختلاف بیان کرنا چاہتے ہیں اس بات میں کہ عرض اور محل میں فرق ہے یا نہیں تو اس میں جمہور اور ابوالحسن کاشی کا اختلاف ہے۔ اختلاف سمجھنے سے پہلے ہر ایک کی تعریف سمجھنا ضروری ہے۔ عرض وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو۔ عرضی وہ ہے جو عرض سے مشتق ہو۔

محل وہ ہے جس کے ساتھ عرض قائم ہو جیسے کتابت، کاتب، انسان، اول عرض، دوئم عرضی، سوم محل ہے، اب اختلاف سمجھو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے۔ عرض اور عرضی میں چند وجوہ مغایرت ہے۔ (۱) عرض محمول نہیں ہوتا اور عرضی محمول ہوتی ہے جیسے الجسم ابض کنا صحیح ہے اور الجسم بياض کنا صحیح نہیں ہے۔ (۲) عرضی یا تو جوہر ہوگا اور اسم جاد ہوگا جیسے کہ حیوان ناطق کی بنسبت پھر تو فرق ظاہر ہے کہ عرض جوہر نہیں بن سکتا ہے اور یا مشتقی ہوگا تو پھر عرضی مرکب ہے جیسے کاتب اور عرض اس کا جزو ہے تو فرق ظاہر ہے۔ (۳) عرض زائل ہو جاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے جیسے سفیدی کبھی جسم سے زائل ہو جاتی ہے اور جسم باقی رہتا ہے۔

مصنف نے عرضی اور محل میں مغایرت بیان نہیں کیا، اس لئے کہ ان دونوں میں مغایرت بالکل ظاہر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب عرضی کا مبداء یعنی عرض محل کے مغایر ہے جیسا کہ ابھی گزرا تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرضی کا مفہوم انتزاعی ہے، خارج میں موجود نہیں ہے اور محل خارج میں موجود ہوتا ہے۔

قول قال بعض الافاضل الخ

بعض الافاضل سے مراد ابو الحسن الکاشی ہے، روضۃ الجنان میں انہوں نے یہ کہا ہے انہوں نے بزعم خویش یہ قول محقق دوانی کے کلام سے اخذ کیا ہے، حالانکہ فی الحقیقت محقق صاحب اسی قول سے بری ہے مصنف نے بھی یہ زعم کیا ہے کہ محقق دوانی کا مذہب وہی ہے جو ابو الحسن الکاشی کا ہے اس لئے حاشیہ منہیہ میں کہا ہے کہ وہو مذہب المحقق الدوانی بہر حال بعض الافاضل کا مذہب یہ ہے کہ ان تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے ایک ہی شئی ہے مختلف اعتبار کی وجہ سے ان میں بظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہے، عرض کی طبیعت کو جب لایشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی نہ تو موضوع کی مقارنت کا لحاظ کیا جائے اور نہ عدم مقارنت کا تو اس کو عرضی کہتے ہیں اور جب بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی موضوع کے ساتھ مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو محل کہتے ہیں اور جب بشرط لاشئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی عدم مقارنت کا لحاظ کیا جائے تو اس کو عرض کہتے ہیں جو جوہر کا مقابل ہے عرضی کا حمل محل پر بالمواطاة ہوتا ہے اور عرض کا حمل محل پر بالاستشفاق

ہوتا ہے، اول کی مثال جیسے الجسم ابیض، ثانی کے مثال جیسے الجسم ذویاض۔

قوله ولذاصح النسوة اربع الخ

اس عبارت سے اپنے مدعی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے ”النسوة اربع“ اور ”الماء ذراع“ کہنا صحیح ہے۔ مثال اول میں اربع عرض ہے جس کا حمل ”النسوة“ پر ہو رہا ہے مثال ثانی میں ذراع عرض جس کا حمل الماء پر ہو رہا ہے اور النسوة اور الماء محل ہے اور حمل تقاضا کرتا ہے اتحاد کا، ان دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوا عرض اور عرضی کے اتحاد کی مثال نہیں بیان کی، لیکن اگر غور کیا جائے تو انہیں دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا اتحاد بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان مثالوں میں عرضی اور عرض کا اجتماع محل کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو اگر ان دونوں میں تباین ہو تا تو محل کے ساتھ دونوں کا اجتماع کیسے ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرض کے اتحاد مع العرضی میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

ومن ثم قال الخ عرض عرضی اور محل میں اتحاد پر تفریع کر رہے ہیں، لیکن اس تفریع میں عرض اور عرضی میں اتحاد کو دخل ہے۔ محل کے اتحاد کا اس تفریع سے تعلق نہیں ہے۔ حاصل تفریع یہ ہے کہ جس طرح مبداء جو کہ عرض ہے، نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر خواہ موصوف عام ہو یا خاص۔ اسی طرح مشتق بھی جو کہ عرضی ہے ان تینوں چیزوں پر

دلالت نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مبداء اور مشتق میں اتحاد ہے اور ان دونوں کے اتحاد کا منشا عرض اور عرضی کا اتحاد ہے۔

قولہ لایدل الخ مشتق نسبت پر اس واسطے دلالت نہیں کرتا کہ نسبت کا تحقق بغیر منسوب اور منسوب الیہ کے نہیں ہو سکتا اور جب مشتق کی دلالت کسی ذات پر نہیں ہوتی نہ عام پر نہ خاص پر تو نہ منسوب پایا جائے گا اور نہ منسوب الیہ اور جب یہ دونوں نہیں ہونگے تو نسبت کا تحقق کس طرح ہوگا اور جب نسبت کا تحقق نہیں تو اس پر دلالت کس طرح ہوگئی اور موصوف عام پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتق کبھی فصل بھی واقع ہوتا ہے اور ایسی صورت میں اگر مشتق کی دلالت مفہوم عام پر مان لی جائے تو عرض عام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے مثلاً ناطق اگر موصوف عام پر دلالت کرے تو اس کی تعبیر شئی لہ الطلق سے کریں گے اور شئی عرض عام ہے جب ناطق شئی پر صادق ہوا تو لازم آیا دخول عرض عام فی الفصل اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ فصل جزء ہے نوع کا اور جزء الجزء جزء کے قانون کی وجہ سے عرض عام بھی نوع کا جزء بن جائے گا تو عرض عام نہیں رہیگا اس لئے کہ ذاتی بن جایگا اور موصوف خاص پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر موصوف خاص پر دلالت کرے تو موصوف خاص جزء بن جائے گا مشتق کا تو امکان ذاتی کا موجب ذاتی کے ساتھ انقلاب آئے گا و التالی باطل فالمقدم مثله۔ وجہ ملازمہ یہ ہے کہ مثلاً ابیض ایک مشتق ہے اور ضاحک ایک دوسرا مشتق ہے تو اگر یہ ذات منہ الضحک پر دلالت کرے تو ضاحک کے

اندر ذات الصّحک موجود ہوگا اور وہ انسان ہے اب گویا تقدیر اس طرح ہوئی کہ الانسان انسان لہ الصّحک تو ثبوت شئی لعلّہ ہو اور ثبوت شئی لعلّہ ضروری ہوتا ہے لہذا صّحک جو انسان کے لئے ممکن تھا وہ واجب ہو گیا تو شئی ممکن کا واجب ہونا لازم آیا وہ باطل اب جب مشتق کا مفہوم نہ نسبت پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر اور نہ موصوف خاص پر تو آخر مفہوم مشتق کیا ہوا تو اسکو مصنف بل معناه القدر الناعت سے بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا معنی صرف قدر ناعت کے ہے یعنی مشتق ایسا امر ہے کہ جو کسی شئی کے لئے نعت ہو جیسے ایض اور اسود کا معنی صرف سیاہ و سفید کے ہے حاصل صحت یہ ہے کہ مشتق مثل مبداء کے بسیط ہے۔ جس طرح مبداء نسبت اور موصوف پر دلالت نہیں کرتا، اسی طرح مشتق بھی دلالت نہیں کرتا یہی محقق دوانی کا مذہب ہے۔ حاصل مذہب محقق یہ ہے کہ مشتق اور مبداء میں اتحاد ذاتی ہے اور مشتق اور محل میں اتحاد عارضی ہے بعض الافاضل ابو الحسن الکاشی نے ان کے مذہب کو نہیں سمجھا اور تینوں میں اتحاد ذاتی کے قائل ہو گئے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مشتق مرکب ہے اجزاء ثلاثہ یعنی موصوف، وصف نسبتہ سے اس لئے کہ اسود کی تفسیر ذات من لہ السواد اور ایض کی تفسیر ذات مالہ البیاض سے کرتے ہیں تیسرا مذہب سید السد کا ہے وہ یہ کہ مشتق مرکب ہے وصف اور نسبتہ سے اور موصوف اس میں داخل نہیں ہے۔ چوتھا مذہب سید الزاہد کا ہے وہ یہ کہ مشتق امر بسیط ہے نہ تو اجزاء ثلاثہ سے مرکب ہے، جیسے کہ جمہور کا مسلک ہے اور نہ دوں سے مرکب ہے جیسا کہ

سید السد کا مذہب ہے اور نہ مبداء کے ساتھ متحد ہے جیسا کہ محقق دوانی کا مذہب ہے۔ نسبتہ موصوف اور وصف یہ اجزاء تعبیر یہ ہے اجزاء ترکیبہ نہیں ہے قولہ هذا هو الحق هذا کے مشار الیہ میں دوا احتمال ہے۔ اول مشتق کا بسیط ہونا حق ہے اس میں سید السد اور اہل عربیت کا رد ہے دوم عرض عرضی محل کے اتحاد کی طرف اشارہ ہے مصنف نے اس مذہب کو حق کہا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ اس میں نظر ہے حاصل نظریہ ہے کہ اتحاد ذاتی کے سلسلہ میں جو دلائل بیان کے گئے ہیں۔ سب ہی مخدوش ہیں۔ مثلاً النسوة اربع سے عرضی اور محل کے اتحاد پر اور الماء ذراع سے عرض اور محل کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی، اس سے ان کے درمیان اتحاد ذاتی ثابت نہیں ہو تا بلکہ عرض اور عرضی کا محل پر حمل کرنے سے اتحاد عرضی ثابت ہوتا ہے نہ کہ اتحاد ذاتی اور ”من ثمة قال“ سے عرض اور عرضی کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی کہ مشتق عرضی ہے اور مبداء عرضی ہے اور یہ دونوں نسبت اور موصوف عام و خاص پر دلالت نہ کرنے میں شریک ہیں۔ اس سلسلہ میں کہا تھا کہ مشتق کے موصوف عام پر دلالت کرنے میں عرض تمام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے اور موصوف خاص پر دلالت کرنے میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے، لیکن یہ دونوں استدلال صحیح نہیں ہے اور دونوں مجاب ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ فصل الفاظ کا نام نہیں ہے، بلکہ مفہوم کو فصل کہتے ہیں۔ اور موصوف عام اگر نکالا جائے تو اس کا انضمام فصل کے الفاظ کے ساتھ ہو گا نہ کہ مفہوم کے ساتھ لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا مثلاً ناطق کا

موصوف عام شئی من له الطلق نکالا جائے تو اس کا تعلق ناطق کے الفاظ کے ساتھ ہوا نہ کہ اس کے مفہوم کے ساتھ اور فصل مفہوم ناطق ہے نہ الفاظ ناطق۔ پس جو فعل ہے اس کے ساتھ انضمام نہیں ہوا اور جس کے ساتھ انضمام ہوا وہ فعل نہیں ہے لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا۔ دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے کہ موصوف خاص پر مشتق اگر دلالت کرے تو امکان کا قلب وجوب کے ساتھ آئے گا یہ ملازمہ مسلم نہیں ہے اس لئے کہ یہ موقوف ہے ثبوت الشئى لعنه پر اور یہاں یہ لازم نہیں اس لئے کہ موضوع مطلق ہے اور محمول مقید ہے دونوں ایک نہیں ہے مثلاً مثال مذکور میں صاحبک کا موصوف خاص انسان لہ الصبح نکالا جائے اور انسان پر اس کا حمل کر کے کہا جائے الانسان انسان لہ الصبح تو اس میں مطلق انسان موضوع ہے اور انسان لہ الصبح جو مقید ہے وہ محمول ہے پس ثبوت الشئى لعنه لازم نہیں آیا تو قلب امکان بالوجوب نہیں آئے گا۔ اور جب موصوف عام و خاص پر مشتق دلالت کر سکتا ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا تو نسبت پر بھی دلالت کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ عدم دلالت کی بناء جب فاسد ہو گئی تو دلالت صحیح ہو جائے گی۔

قولہ ویونیدہ الخ اس عبارت سے مصنف عرض، عرضی، محل میں اتحاد ذاتی کی تائید کرنا چاہتے ہیں، لیکن اس سے صرف عرض اور محل میں اتحاد کی تائید ہوتی ہے عرض اور عرضی یا عرضی اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا ہے۔ حاصل تائید یہ ہے کہ شیخ رئیس ابن سینا نے فرمایا ہے کہ اعراض کے

لئے علیحدہ سے کوئی وجود نہیں ہے، بلکہ محل کا وجود ہی اعراض کا وجود ہے اور جب اتحاد وجودی آیا تو اتحاد ذاتی بھی آیا، کیونکہ اگر ذات میں اتحاد نہ ہو بلکہ متباین ہوں تو پھر اتحاد وجودی کیسے ہو سکتا ہے لان التباين لا يمتد ان في الوجود۔ لیکن اگر بظرف انصاف دیکھا جائے تو شیخ کے قول سے اعراض اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حاصل کلام شیخ یہ ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ کوئی علیحدہ شئی نہیں ہے بلکہ ان کا وجود فی محلہ، یہی ان کا وجود فی نفسہ ہے تو اس سے اتحاد فی الذات والوجود ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ جوہر اور عرض دونوں کا دو طرح کے وجود ہے۔ ایک وجود فی نفسہ دوسرا وجود فی محلہ تو جوہر میں تو یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں اور وجود فی محلہ کے فنا سے ان کا وجود فی نفسہ فنا نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کرسی پر بیٹھا تھا اس کے بعد چلا گیا تو جانے کے بعد وجود فی محلہ یعنی کرسی پر بیٹھا تو ختم ہو گیا، لیکن اس کا وجود فی نفسہ یعنی خود بیٹھنے والا فنا نہیں ہوا۔ خلاف اعراض کے کہ انکار وجود فی نفسہ علیحدہ نہیں ہے۔ جب تک ان کا وجود فی محلہ ہے اس وقت تک ان کا وجود فی نفسہ ہے ورنہ نہیں، جیسے کپڑا کہ کپڑے کے وجود تک اس کی سرخی بھی ہے، اگر کپڑا جل گیا تو اس کی سرخی بھی ساتھ ساتھ ختم ہو گئی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شیخ نے اعراض ہی کے دونوں قسم کے وجود کو بیان کیا ہے کہ بغیر وجود فی محلہ کے اعراض کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا تو اس سے عرض اور محل میں اتحاد کیسے ثابت ہوا، لیکن آج کل کے تجربات اور ترقی سے عرض کا وجود علیحدہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک محل سے زائل ہو کر ختم نہیں

ہوتا بلکہ محفوظ کیا جاتا ہے جیسا کہ ٹیپ ریکارڈ میں آواز اور تھرمامیٹر میں حرارت محفوظ ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد آنے والے مباحث کا اجمالی خلاصہ بیان کیا جاتا ہے، تفصیل کتاب میں موجود ہے۔ سب سے پہلے مصنف ماقبل پر فالکلیات جنس کے ساتھ تفریع کرتا ہے، پھر کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کرتا ہے سب سے پہلے جنس کو ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ ذاتیات میں سے ہے تو عرضیات پر مقدم ہونا چاہئے، پھر نوع پر مقدم کیا اس لئے کہ جنس جزء ہے اور نوع کل ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے اور فصل بھی جزء ہے، لیکن جنس جزء عام ہے اور فصل جزء خاص ہے اور عام خاص پر مقدم ہوتا ہے۔ مصنف پہلے جنس کی تعریف کرتے ہیں پھر جنس کو قریب اور بعید کی طرف تقسیم کرتے ہیں پھر پانچ مباحث ذکر کرتے ہیں۔ بعض مباحث صرف تحقیق المقام ہے اور بعض سوال و جواب ہے اور بعض جواب ہے سوال سے۔

مباحث جنس سے فارغ ہونے کے بعد کلی ثانی نوع کی تعریف کرے گا پھر نوع حقیقی اور اضافی کی طرف تقسیم کرے گا، پھر دونوں قسموں میں نسبت بیان کرے گا پھر نوع کی ایک قسم نوع اضافی اور جنس کا مشترکہ تقسیم کرے گا (یہ تقسیم نوع حقیقی میں نہیں چل سکتا ہے) یہ تقسیم ابتداء دو قسمیں نئی طرف ہے مفرد اور مرکب پھر مرکب کی تین قسمیں ہیں۔ سافل، عالی، متوسط چاہے جنس ہو یا نوع آخر میں نوع الانواع اور جنس الاجناس کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر کلی ثالث فصل کی تعریف ہے پھر اس میں دونوں تقسیم ہے

اول فصل قریب اور بعید کی طرف اور ثانی فصل مقوم اور فصل مقسم کی طرف۔ پھر حکماء کا ایک قول ذکر ہے جس سے ایک قاعدہ کلیہ ثابت ہوتا ہے اس قاعدہ پر پانچ تفریعات ذکر کرتے ہیں۔ تفریعات سے فارغ ہو کر دو اعتراض ذکر کرتے ہیں پہلا اعتراض شیخ ابو علی سینا کا ہے جس کو انہوں نے شفا میں بیان کیا ہے۔ دوسرا اعتراض خود مصنف کی طرف سے ہے پہلا اعتراض کا جواب مصنف نے وحلہ کے ساتھ دیا ہے، دوسرے اعتراض کا سلسلہ طویل ہے آخر میں وحلہ کے ساتھ اس کا بھی جواب دیا ہے۔

کلی راجح خاصہ کی تعریف اور قسمین کی طرف تقسیم کرے گا پھر کلی خامس عرض عام کی تعریف کرے گا اور خاصہ اور عرض عام دونوں کی تقسیم کرے گا لازم اور مفارق کی طرف پھر لازم میں دو تقسیم کرے گا آخر میں ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر کے حث کلیات خمسہ ختم ہو جائے گی۔ اور خاتمہ شروع ہو جائے گا خاتمہ میں کلی کی تین قسمیں منطقی، طبعی، عقلی میان کرے گا پھر طبعی میں تین اعتبارات کا ذکر کرے گا۔ ان کلیات ثلاثہ میں سے کون سی قسم خارج میں موجود ہے اور کون سی موجود نہیں ہے اور اس میں کیا اختلاف ہے تفصیل سے بیان فرمائے گا۔

پھر حث معرف شروع ہو جائے گا مصنف پہلے معرف کی تعریف کرے گا اور معرف کی دو قسمیں حقیقی اور لفظی بیان کرے گا پھر حقیقی کی دو قسمیں تعریف حسب الحقیقہ اور تعریف حسب الاسم کا تذکرہ کرے گا اس کے بعد معرف کی شرائط بیان کرے گا پھر معرف کے اقسام اربعہ حد تام حد ناقص

رسم تام رسم ناقص تفصیل سے بیان کرے گا۔

اس کے بعد مقام تعریف میں مصنف نے چار مباحث بیان کی ہیں ان میں سے کچھ تحقیقی المقام ہے اور کچھ اعتراض کا جواب ہے۔ تمت بالخمر۔

وانا للاحقر سید حمید الرحمن مدرس

جامعہ فاروقیہ کراچی

ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ

کتابوں کی درس گاہیں

ہزاروں صفحات کے مطالعہ سے دلچسپ
اور عبرت انگیز واقعات، عباراتِ علمی، لطائف و
نکات، سبق آموز قصے، بصیرت افروز معلومات۔
ایک ایسی کتاب جس کا مطالعہ آنکھوں میں آنسو
بھی لاتا ہے اور ہونٹوں پر تبسم بھی، جو بہترین
رفیقِ حاضر بھی ہے اور خوشگوار رفیقِ سفر بھی۔

ابن الحسن عباسی

رفیقِ شعبہ تصنیف و نشر اذکارِ مولفانہ

مکتبہ عمر فاروق، ۴۵۰ شاہ فیصل کالونی، ریچی